

Andrei Cornea

# Penumbra



## Colecția PLURAL



De același autor:

- *De la portulan la vederea turistică*, București, 1977, Ed. Sport-Turism.
- *Primitivii picturii românești moderne*, București, 1980, Ed. Meridiane.
- *Forme artistice și mentalități culturale în epoca romano-bizantină*, București, 1984, Ed. Meridiane.
- *Republica*, traducere, studiu introductiv, note, ediția I în *Platon - Opere*, vol. V, București, 1986, Ed. Științifică și Enciclopedică; ediția a II-a, Ed. Teora, 1998.
- *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, 1988, Ed. Cartea Românească.
- *Penumbra*, București, 1991, ediția I, Ed. Cartea Românească.
- *Philebos*, traducere, studiu introductiv și note, în *Platon - Opere*, vol. VII, București, 1993, Ed. Științifică.
- *Filosofie și cenzură. Cazul Platon*, București, 1995, Ed. Humanitas (a obținut premiul ASPRO pentru cea mai bună carte a anului).
- *Mașina de fabricat fantasme*, București, 1995, Ed. Clavis (a obținut premiul Fundației „Gh. Ursu”).
- *Turnirul khazar - împotriva relativismului contemporan*, București, 1997, Ed. Nemira.

© by POLIROM Co SA Iași, 1998

Editura POLIROM

B-dul Copou nr. 3, P. O. Box 266, 6600 Iași

Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111

(032) 217440 (distribuție)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

CORNEA, ANDREI

*Penumbra. Eseuri* / Andrei Cornea - Ed. a 2-a -  
Iași, Polirom, 1998

216 p. 18 cm. - (Plural, Eseu)

ISBN: 973-683-085-3

CIP: 859.0-4

Printed in ROMANIA

**Andrei Cornea**

# **PENUMBRA**

**Eseuri**

Ediția a II-a

**POLIROM**  
Iași, 1998



## Notă la ediția a II-a

Republic astăzi, la Editura Polirom, o carte apărută în 1991, la Editura Cartea Românească, și care a rămas relativ necunoscută publicului din cauza tirajului limitat, dar mai ales a distribuției catastrofale.

Față de ediția primă, am adăugat, în grupajul *Penumbra*, un text numit *Tăcerea lui Philebos*, care a apărut mai întâi ca introducere la traducerea dialogului platonician *Philebos*, în *Platon – Opere*, vol. VII, București, Ed. Științifică, 1993, dar care fusese scris cu câțiva ani mai devreme.

*Andrei Cornea*  
*aprilie 1998*



## Cuvînt pentru punere la zi

Istoria acestui grupaj de eseuri, reunite sub titlul *Penumbra* nu conține nimic neobișnuit, în fond, în contextul vremurilor ce le trăim. Textul risca să împărtășească, împreună cu numeroase alte scrieri oferite unei edituri sau reviste și refuzate de acestea sub pretexte transparente, refuzuri însoțite de privilegiile jenate ale unor redactori, soarta cărților destinate sertarului. Pentru acestea, maximumul de publicitate părea atins atunci cînd erau citite de cîțiva prieteni apropiați, iar ceea ce li se putea prezice cu o certitudine imposibil de pus la îndoială era o îndelungată și obscură hibernare. Aceasta în cazul cînd, desigur – problema s-a pus și pentru paginile de față – nu-ți asumai riscul unei „frauduloase” și imediat sancționabile expedieri „dincolo”. Dar, indiferent dacă ar fi fost vorba despre o lungă ascundere *aici* sau despre o brutală explozie publicitară *acolo*, paginile acestea – ca și multe altele – ar fi rămas, bineînțeles, văduvite de publicul lor, de oamenii cei mai îndreptățiți să le citească, să le estimeze și să le judece.

Căci, bune sau rele, n-am scris aceste rînduri – așa cum am făcut altădată și cum voi mai face, probabil – din perspectiva mai senină, mai abstrasă și mai îmbibată de universalitate a eruditului și a omului de știință, ci cu nervii iritați la culme și cu sufletul îndirjit

de imunditatea vieții noastre și de furioasa dezlănțuire a confuziilor. Am fost și eu un cetățean, printre alții, al unei țări ce părea a fi fost expropriată de autentică ei cetățenie în lume, n-am fost un cetățean al calmei și celestelor republici platoniciene a spiritului. Am scris pătruns de indignare și de febră, de silă și de speranță; în nici un caz însă n-am știut ce este detașarea. Și iată, paradoxal, dar deloc de neașteptat, acest exercițiu kathartic, această încrîncenare în a lua în atenție posibilitatea onestă de a trăi în acord cu sine și cu semenii – acord desigur mai apropiat de armoniile lui Stravinski decît de cele ale lui Mozart – s-a aflat în situația de a fi el însuși „detașat”, despărțit de cei cărora le era adresat, ba, la un moment dat, chiar și de autorul său, ce se văzuse nevoit, sub impactul neiertător al evenimentelor, să-și ia unele măsuri de precauție. Se ivise astfel încă o carte fără public – cel puțin iată ceea ce era predictibil și rezonabil de așteptat. Dar ar fi reprezentat aceasta o curiozitate în condițiile existenței unui public fără cărți, fără multe și esențiale cărți?

Fapt este că nu numai în privința acestei subțiri cărți, dar și în aceea a milioanelor de vieți, a nenumărate destine și fapte, zarurile – pînă acum două săptămîni – păreau a fi fost încă de demult aruncate. Soarta noastră era pecetluită, calea vieților părea a fi supusă unei sentințe definitive și inevitabile. Rațiunea, cea mai bună și mai consecventă rațiune, ne îngreda cu strășnicie speranțele, atribuia dușmănos o constituție fantomatică dorințelor noastre de mai bine, pe scurt, ea părea a ne fi legat

într-un sistem de determinisme și de determinări, ce dublau la nivel teoretic îngrădirea aproape totală a libertăților la nivel practic.

Și iată că deodată s-a petrecut incredibilul, evenimentul cel mai neașteptat, cel mai uimitor, pe care nici politologii, nici jurnaliștii nu l-au prevăzut și pe care, în general, nimeni dintre noi sau dintre străini nu l-a întrezărit, eveniment pe care Gabriel Liiceanu îl rezuma foarte bine afirmînd că „românii au învățat să huiduie și altundeva decît pe stadioane”. Nenumărate lucruri s-au săvîrșit de atunci – extraordinare, nemaipomenite – nenumărate altele se întîmplă chiar acum, cu o viteză uluitoare, mult mai mare decît cea cu care izbutesc să aștern pe hîrtie aceste rînduri. Totul a devenit posibil, totul – chiar și binele. Iar printre multe altele, a devenit deodată, pe neașteptate, posibil să publici și o carte cenzurată, respinsă „înainte” sub felurite pretexte.

Întrebarea care se poate însă pune este, trebuie să fie, în ce măsură un text care are acum voie să-și regăsească publicul mai poate fi de folos, mai poate fi receptat așa cum o dorea autorul să fie. Fără îndoială, lumea caută și va căuta destulă vreme cu înfrigurare și cu o imensă curiozitate textele cenzurate sau respinse pînă acum. Nu înseamnă însă deloc aceasta că se poate confunda, fie și un singur moment, interesul real și durabil cu o curiozitate conjuncturală, chiar dacă legitimă. Valoarea nu rezidă în interdicție, iar un refuz arbitrar și dictatorial nu a putut niciodată întemeia, singur, realitatea unui act cultural. Autoritatea talentelor sporește desigur prin



cenzură, dar vai de autorul creat numai de cenzură! E, de aceea, cu mult mai greu să fii bun într-un climat al libertății; căci se cere în acest caz să fii cu adevărat bun și nu doar ingenios în a disimula „tabu”-uri sub o falsă inocență și cu complicitatea binevoitoare a editorilor.

Cum stau lucrurile cu textul de față – cititorul este, firește, singurul îndreptățit să judece. Îmi place însă să cred – poate este o vanitate de autor – că întâmplările imprevizibile și extraordinare din ultimele zile, ceea ce s-a petrecut cu viețile noastre, dar și cu o parte dintre textele noastre – cu acesta de față chiar – confirmă, în bună măsură, tema cărții, se aliază acesteia, oferindu-i o imediată și plauzibilă cheazășie. Căci ea, cartea, exact despre ceva asemănător vrea să vorbească: despre *imprevizibilitatea omului*, despre *imposibilitatea de a-l defini pînă la capăt*, de a-i prescrie, a-i deduce și prezice gesturile și actele, despre capacitatea sa de „a o lua razna” la un moment dat, de a se abate de la orice ar căuta chiar el însuși să proclame despre sine. „Omul este penumbra lumii” – afirm, adică simbolul cel mai autentic al omului mi se pare a fi imprecisa, ambigua penumbră, imposibil de definit, ce se refuză rigorii analitice și categoriilor raționale, altminteri atît de eficace în a descrie atît întunericul, cît și lumina.

Repet, nu știu cît de adevărat am reușit să exprim această idee. Dar, poate că și această incertitudine în care mă aflu îndreptățește, o dată în plus, publicarea unui text ale cărui inadecvări au acum șansa rară de a fi corectate

pe loc de vacarmul străzii. Ce lucru neobişnuit să avem, precum chimiştii sau biologii, laboratorul înaintea ochilor, ba chiar să intrăm noi înşine în el, să fim deopotrivă subiecţi şi observatori!

În pofida tuturor analizelor docte, aşadar, a tuturor prezicerilor specialiştirilor, a tuturor aşteptărilor rezonabile chiar, istoria ne-a învăţat în ultimele zile că ea este nerezonabilă şi că, ştiind să ia totul în răspăr, e nestatornică şi liberă şi nu neapărat în direcţia cea rea. Iar dacă aşa stau lucrurile, poate că nu a fost inutil să medităm, în ultimii doi ani, asupra cauzei probabile a acestui fapt: *omul ca penumbra a lumii*, omul – singură şi mare imprevizibilitate, unicul loc unde certitudinea devine valoare, iar sublunaritatea – adevăr.

„Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi voi nimici-o.” Cine rosteşte, cine are dreptul să rostească aceste vorbe? Dumnezeu, Mesia? De bună seamă, dar nu numai: le poate pronunţa cu îndreptăţire oricine, orice om: şi tu, şi eu, şi el, şi ea. Noi toţi. Dar atunci, mai ales dacă în urma sfidării adresate rezonabilului au curs lacrimi şi sînge, ar trebui să decidem pînă la urmă ca, după un moment de reculegere, să sabordăm nava prea trufaşelor noastre competenţe şi înţelepciuni, lăsînd-o să se scufunde în voia ei, împreună cu prea-rezonabilul din noi, cu tot.

5.I.1990



**Penumbra**



## I. Filosofia – o problemă privată

Scriu aceste pagini destul de neașezate, lipsite de metodă și fără sistem, în plus de o competență pe care sînt cel dintîi a mi-o pune la îndoială, străbătute adesea de ireverență și de vădite parțialități, avînd, nădăjduiesc, o singură scuză: intenția de a ajuta în acest fel la *privatizarea filosofiei și a meditației autentice*. Sau, poate ar fi mai bine de spus, la reprivatizarea lor. Căci nu fusese condiția filosofiei la originile ei tocmai aceasta – de a fi prietenoasă și familiară, neinstituționalizată și directă, chiar dacă nu simplă – în vremea cînd Socrate colinda străzile, piețele și gimnaziile, abordîndu-i pe atenieni cu bunăvoință, cu căldură și plăcută cordialitate? Numai că atenienii, șocați pesemne de această prea mare familiaritate filosofică, după ce și-au rîs, prin Aristofan, de Socrate, i-au dat să bea cucuta...

Astăzi, nu numai cucuta ar amenința în primul rînd o încercare de a privatiza cugătarea adevărată, ci, alături de o teamă și o ezitare generalizate, mai cu seamă ironia și sarcasmul doctîlor și somitășilor – monștrii

sacri ai înțelepciunii. Și nu-i, la urma urmelor, de mirare. Căci edificiile filosofice ridicate cu mare trudă de-a lungul atîtor secole au alcătuit o veritabilă cetate, impozantă ca mărime și întru totul redutabilă, asupra căreia s-au stabilit veritabile drepturi senioriale, aproape imposibil de pus în discuție. Disciplinele filosofice sînt acum, mai mult ca niciodată, instituționalizate, oficializate, organizate, iar noi, simpli particulari, ne-am văzut expropriati de uzufructul lor în favoarea catedrelor universitare, a periodicelor savante, a congreselor de toate felurile, a politicienilor de toate culorile, a sociologilor sau a magistraților. Iar totul se află pus sub paza severă a specialiștilor și a profesioniștilor, în stare să mînuiască cu o dibăcie uimitoare panopia de temut a citatelor și care săvîrșesc neîncetat abluțiuni rituale în magma unui limbaj aspru, pedant și străin – o limbă ce nu mai e a oamenilor și care n-are cum deveni nici a zeilor. E doar, poate, limba unor îngeri căzuți, împodobiți de altfel cu titluri universitare sonore și avînd beneficiul unei suverane înțelepciuni și al unei reputații neștirbite; aceasta, uneori, cel puțin, pînă cînd indiscreția postumă nu le-a iscodit secretele biografiei.

Să cerem atunci „exproprierea expropriatorilor”? Nicidecum. Căci ar însemna așa ceva să facem elogiul ignoranței și al uneia

în nici un caz docte, cum se gîndea Nicolaus Cusanus. Dimpotrivă, nu am ști cum să îndemnăm mai mult la studiu și la cercetarea aprofundată și serioasă a marilor creații ale gîndului și cugetării și nu doar dintr-un sentiment de deferentă recunoștință față de ceea ce au făcut înaintașii noștri, dar și cu conștiința măreției lor și a puținătății și a slăbiciunii noastre. Dar aceasta încă nu înseamnă că ar trebui să ne mulțumim cu o asimilare prin procură a filosofiei și cu conspectarea conștiincioasă a marilor cărți ale acesteia. Filosofia nu poate fi doar o *specialitate* (ori un mănunchi de specialități) și nu avem voie să delegăm neîncetat cîțiva experți să gîndească în locul nostru.

De aceea, dincolo de ceea ce produc disciplinele filosofice propriu-zise (ontologia, gnoseologia, epistemologia, logica, etica praxiologia etc.), ce vor domni cu siguranță și pe mai departe în cetatea lor fortificată, filosofia – „una și indivizibilă” – ar trebui să se reîmpămîntenească în preajma noastră. Ar însemna cumva aceasta a o degrada, a nu-i arăta respectul cuvenit, a o desacraliza? „Dar sînt și aici zei” – spusese Thales din Milet, primul dintre filosofi europeni, prietenilor ce șovăiau să intre în foarte modesta sa locuință. Filosofia privatizată nu este o filosofie degradată, ci o filosofie care încearcă să se reîntoarcă, în fine, acasă, după un prea lung și prea mult aplaudat turneu prin lumea cea largă.



Și, în definitiv, a proceda în acest fel nu ar însemna decît să luăm seama la unele dintre bunele exemple ale veacului nostru. Prin intermediul aparatelor noastre electronice, nu s-a privatizat oare azi ascultarea muzicii, ori teatrul, ori filmul? Prin intermediul reproducerilor color nu s-a instalat pictura sau sculptura lumii în apartamentul nostru, în proximitatea noastră? Pretinde cineva că, în asemenea condiții, nu mai sînt de folos sălile de concert sau de expoziție, ori muzeele? Desigur că nu. Alături de tradiționalele instituții artistice, avem astăzi, în plus, parte de o relație intimă și personală cu arta, ne bucurăm de familiaritatea ei. Iar dacă nu o putem prețui decît suită pe un pedestal, înseamnă că nici nu o înțelegem, nici nu o iubim și că interpretăm frisoanele unui snobism epidermic drept adevărata trăire estetică.

Să se înțeleagă de aici că am miza pe rolul unor „manuale”, al unor sinteze filosofice „pe înțelesul tuturor”, așa cum, spre pildă, voise să facă un Will Durant, pentru americani? Preconizăm o filosofie „în halat și papuci”, așezată cuminte la colțul căminului și dispusă să ne desfete cu basmele ei, pe care să le putem înțelege ușor și simplu, fără efort? Hotărît, nu. Filosofia se poate privatiza, dar, dacă vrea să rămînă ceea ce este, *ea nu se poate domestici*. Ea nu are voie să devină călduță, moleșită,

blajină, așa cum nu are voie să fie nici stinsă și uscată. Oricum am închipui-o, meditație privatizată sau disciplină academică, ea trebuie să fie mereu dăruită cu o *mîndră asprime* și cu o *aprigă ferveare*. Iar dacă aceste însușiri sînt undeva de găsit, mult mai curînd se va petrece aceasta în cazul unei meditații privatizate. Căci în amfiteatre, prea adesea învinge formula disecată, racursiul didactic comod, iar spiritul de sistem este impus cu o insistență dictatorială ce devitalizează nu o dată cugetarea adevărată, dînd cîștig de cauză unui montaj de rețete organizatorice.

Și nu este atunci deloc o întîmplare că, pornind de aici, se naște o falsă și păgubitoare reprezentare ce tinde să asimileze gîndirea filosofică strictului exercițiu al inteligenței, unei analitici riguros, dar și univoc raționale și cumva impersonale. Se uită că încă Platon vedea în orientarea către filosofie o „reconversiune” a sufletului în întregul său și că destui alți „mari”, precum Pascal, Leibniz, Kirkegaard ori chiar Wittgenstein sînt orice în afară de pure inteligențe în desfășurare. De fapt, orice pagină de adevărată filosofie tremură stăpînită de ferveare ce, chiar și bine disimulată, nu e mai puțin prezentă. De vreme ce omul întreg este subiectul filosofiei, tot omul întreg trebuie să fie și agentul ei producător. Prin ea nu trebuie să ne înfățișăm

mai înguști decît sîntem, ci trebuie să apărăm în deplinătatea felului în care sîntem — cît mai autentici. Or, sîntem autentici, noi înșine, mai ales prin cuplarea minții la pasiunile noastre, la temperamentul și la stilul pe care îl avem. Inteligența pură, rațiunea singură, spiritul izolat ne aseamănă pînă la identitate cu oricine altcineva; prin ele se conturează doar un om abstract și generic și, în fond, fals. Adevărul stă de partea persoanei, ce posedă laolaltă cu inteligența afecte, temperament, suflet, în fine, și care are, de aceea, o identitate precisă. Se cuvine atunci ca persoana, în totalitatea ei, să facă filosofie, dacă e ca aceasta să aibă autenticitate.

Iată de ce *filosofia privatizată* nu se dorește a fi doar un discurs sustras obligațiilor academice, nerespectînd convențiile grupului și idolii triburilor de înțelepți. Ea ar trebui să fie mai mult decît o cugetare făcută *după puterile fiecăruia dintre noi*; ea trebuie să fie și o cugetare făcută *cu toate puterile fiecăruia dintre noi*: ale spiritului, dar și ale inimii. Nu este doar o vorbire singularizată prin circumstanțele în care apare și prin convențiile pe care le refuză; ea este, deopotrivă, un discurs singular, opera unui om singular și care are drept referință marea singularitate care este omul. Dar nu înseamnă aceasta a da

cale liberă oricărei anarhii subiectiviste? Dacă privatizarea semnifică așezarea în imediata vecinătate a *totalității persoanei* și nu doar a simulacrului acesteia, a personajului, construit pentru plimbările prin for – ea nu va fi subiectivă, ci doar *personală*, și va avea buni sorți să întâlnească și alte persoane. Există, desigur, destui pentru care nu se poate opta decît între anarhie și poliție, singura întrebare fiind pentru care din două să se decidă. Ei ignoră că omul poate trăi cum se cuvine abținîndu-se de la ambele, atît în viață, cît și în gîndire, dacă știe să dea votul său unei autogestiuni responsabile. Dar aceasta nu poate exista în afara menajării unui domeniu privat; anarhia, nu mai puțin decît poliția, este indiscretă.

În fond, filosofia privatizată urmărește exact evitarea unei alternative de acest fel; ea este, în forma, ca și în tema ei, o suită de reflecții asupra a ceea ce se poate și chiar devine necesar a se abandona și asupra a ceea ce sub nici un chip nu este îngăduit. Ea vrea să susțină că există totdeauna un punct minimal *dincoace* de care orice ulterioară retragere, pînă atunci posibilă – devine detestabilă demisie. La speculația eficace și retorică a personajului sau a personalității se poate renunța – nu și la intimitatea persoanei. Cultul zeilor cetății poate fi, la nevoie, delăsat – dar nu e îngăduit

a nu mai cultiva penații căminului. Poți coborî din lumină – nu și din penumbră.

Firește, o astfel de filosofie privatizată – chiar reușită eventual, în felul ei – are de ce dezamăgi și neliniști; ea este, trebuie să fie, incompletă, echivocă adesea, contradictorie chiar. Fervorile și le plătește prin imprecizie, iar îndârjirea, prin parțialitate. Ea propune mult mai mult decît edifică și aduce la îndeplinire mai puțin decît promite. E un veșnic proiect, mereu reluat și nicicînd isprăvit, o experiență ce nu știe și nu vrea să se sustragă provizoratului. Omite multe, iar în ceea ce alege, se arată exclusivistă și e bogată în judecăți pentru care nu prea are acoperire. Dar nu sîntem noi înșine la fel – exclusiviști, imprecisi, îndârjiți în judecăți, șovăitori în fapte? Și mai ales nu sîntem noi înșine așa de lipsiți de coerență atunci cînd uităm de imaginea pe care ne-am ales-o pentru a ne reprezenta în lume? Atunci – spre a vorbi în termenii minimaliști de mai sus – dacă e necesar să abandonăm speranța de a putea fi mai clari, nu ne este îngăduit să pierdem nădejdea de a fi în stare să ne prezentăm cu bună-credință și cu adevăr.

Scriu, așadar, aceste pagini convins de urgența lor ca proiect, dar cu sentimentul inadecvării lor de fapt.

Oricum, le-aș dori cîntărite de cei care, după ce au lăsat deoparte partitura reparti-

zată lor de vreunul sau altul dintre dirijorii acestei lumi, s-au regăsit, fie și la un ceas mai târziu al serii, simple persoane private. Iar dacă această condiție de particular este superioară – cum credea Homer – pînă și celei a regilor din țara morților, ea nu este cea mai de prejos nici în țara viilor. Fiindcă unde sînt persoane, sînt și oameni. Iar unde sînt oameni, sînt și zei.

## II. Cetatea și filosofia

1. A scrie un elogiu al filosofiei e un lucru care s-a mai făcut, care se mai poate face și care va fi oricînd, în principiu, bine primit. Căci s-ar părea că, procedînd astfel, te declari așezat neapărat alături de lamura umanității și că îți întorci fața în direcția cea bună, cea spre care suflă Spiritul. Or, cine nu dorește să-i sufle Spiritul în pînze? Dimpotrivă, a încerca fie și un timid cuvînt de înțelegere pentru persecutorii filosofiei sau, mai exact, ai filosofilor, a lua deci mai degrabă partea atenienilor decît pe cea a lui Socrate – iată o tentativă riscantă, delicată și chiar cît se poate de compromițătoare. Mă tem mai ales să nu-i stîrnesc împotrivă-mi pe cei care, gata oricînd să denunțe și să-i trădeze pe filosofii de azi, nu vor cu nici un chip să se știe că ei s-ar fi purtat la fel și cu cei de ieri. Trădarea n-a încetat o dată cu Iuda, nici delațiunea publică o dată cu Anytos; dar verii de mai târziu ai ambilor și-au făcut nu arareori mare fală din a-și spune și creștini, și socratici.

Problema totuși rămîne. Am vrea să știm, în fapt, dacă nu cumva au și Cetățile – unele dintre ele măcar – dreptate, drepta-

tea lor, în fața filosofilor, rămînînd, desigur, de la sine înțeles că nu ne gîndim să le absolvim de orice vină. La procesul istoriei, Cetățile pierd, pierd aproape întotdeauna și inevitabil. Dar procesele istoriei sînt de obicei regizate, fie și din umbră, de filosofi, iar jurații au conștiința încărcată. Nu s-ar putea spune că nepărtinirea caracterizează o asemenea judecată. Dar ceea ce face situația Cetăților la acest tribunal încă și mai insuportabilă este că ele nu prea au avocați. Iar dacă au, ei sînt derizorii și triviali. Și dacă nu sînt astfel, mă tem că acești mai buni avocați tot filosofi sînt.

Iată de ce, cunoscînd bine toate riscurile, aș vrea să încerc totuși un cuvînt de înțelegere pentru Cetăți – pentru unele Cetăți – fără mare nădejde, desigur, de a putea astîmpăra animozitățile vechi de cînd lumea. Dar, după o frumoasă vorbă, nu e nevoie de speranță pentru a îndrăzni totuși să perseverezi.

2. Așadar – aceasta este problema – de ce apelează Cetățile la cucută împotriva gîndului? Explicația pare să fie – ne arată Adrian-Paul Iliescu, într-un eseu (*Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, București, 1989) – nonconformismul fundamental al demersului filosofic, care își propune, atunci cînd este autentic, să pună în discuție „pre-suppozițiile ultime”. Cu alte cuvinte, filosofia



subminează, prin consecințele pe care le implică, baza gândirii lumii respective, deci și autoritatea Cetății și a „politeii” sale. „Simpla punere a problemei” – spune autorul mai sus citat – „simpla atragere a atenției asupra presupuzițiilor ultime... este un act alarmant” (pentru societate, se înțelege, ad.n. A.C.). Iar într-o conferință publică ținută la Casa Pogor din Iași, în 1986, Gabriel Liiceanu atingea aceeași problemă, folosindu-se de o ingenioasă și evocatoare imagine. Pentru el, filosoful devine un fel de „medic spiritual” care se simte obligat să atragă atenția Cetății asupra bolii sale. Or, arăta Liiceanu, dacă bolnavul obișnuit, ce are o maladie trupească, e pe deplin conștient de boala sa și cheamă din proprie inițiativă medicul, vrînd să se vindece, bolile psihice și mai cu seamă cele „spirituale” se caracterizează prin incoștienta bolnavului. Acesta se simte în ordine, se declară perfect sănătos și e într-atît de adaptat la boala sa încît nu o mai resimte. De aceea, el va reacționa cu iritare la intervenția și la somațiile „medicului spiritual”, pe care îl percepe ca pe un agent perturbator și nociv.

Nu intră cîtuși de puțin în intenția mea să analizez mai în adîncime opiniile celor doi autori pomeniți, spre a vedea dacă ele sînt perfect consonante ori nu, și, dacă da, în ce măsură. Nu voi încerca nici să examinez relevanța imaginii lui G. Liiceanu asupra

„bolii spirituale”, acceptînd-o deocamdată în mare. Remarc însă un singur lucru : pentru ambii, Cetățile, indiscutabil culpabile, fac un front comun de ostilitate și de intoleranță față de filosofie. Din moment ce se opune filosofiei sau îi șicanează pe filosofi, Cetatea își dezvăluie caracterul său totalitar, iar refuzînd să-și deschidă fără întîrziere urechile la vocea alarmantă a filosofului, ea se dovedește, *ipso facto*, grav bolnavă spiritual.

Or, tocmai în acest punct mi se pare că trebuie făcute o completare și o delimitare : nu este drept, nici îngăduit să așezăm toate Cetățile, în bloc, pe aceeași bancă a acu-zării. Mai mult, nu întotdeauna Cetățile care, de-a lungul istoriei, s-au făcut vinovate în chip răsunător de șicanarea filosofilor, au și păcătuit cel mai mult împotriva spiritului filosofic. Căci pentru a apuca să fie hărțuit, un filosof trebuie mai întîi să existe, să lucreze, să scrie, să aibă libertatea de a publica și de a vorbi, de a-și cîștiga adepți, de a avea un public și sprijinitori. Dar așa ceva nu se întîmplă sau se întîmplă într-o măsură extrem de limitată și de controlată, în cetățile cu adevărat totalitare, închise, restrictive, grav și autentic bolnave sufletește și spiritual. Filosofia înflorește și își găsește o patrie, fie și vitregă uneori, în cetățile cele mai liberale, mai tolerante și mai echilibrate ale timpului și

nu în celelalte. Spinoza a fost persecutat, firește. Dar era Olanda secolului al XVII-lea un stat totalitar sau măcar tiranic, era societatea olandeză „bolnavă spiritual”? Un lucru, cel puțin, este clar: oriunde, în afara Olandei, un „caz Spinoza” nu ar fi fost în acea vreme nici măcar conceput.

Dar cazul paradigmatic este, de bună seamă, cel al lui Socrate, ca și al marelui său discipol, Platon. Socrate nu s-a adresat toată viața decît atenienilor; pe ei îi chesționa, pe ei se străduia să-i convingă, lor căuta din toate puterile să le șubrezească opiniile și prejudecățile. Dar aceasta a fost cu putință numai pentru că Atena era o democrație, pentru că aici se admitea „parrhesia” – libertatea de expresie, pentru că diversitatea opiniilor făcea parte din sistemul de guvernare, pentru că, în fine, blîndețea legilor și a obiceiurilor ateniene în comparație cu asprimea celor din alte părți era celebră. La Atena, filosofia avea dreptul să coboare în stradă și nu doar, în cel mai bun caz, să rămîne ascunsă, limitată la cercul unor învățăcei. Erau atunci atenienii tiranici, sufereau ei de o gravă „maladie spirituală”, pentru că, pînă la urmă, nu i-au dat ascultare filosofului? Erau atunci spartanii, pe care Socrate îi iubea, mai „sănătoși”? Și totuși, nu acestora le-a vorbit despre virtute și nu lor le-a explicat el ce înseamnă înțelepciunea. Dacă

s-ar fi aflat la Sparta, Socrate ar fi practicat intens sportul, ar fi fost oștean și și-ar fi aclamat cîrmuitorii, mulțumindu-se, în cel mai bun caz, să dialogheze cu sine. Lacedemonienii nu aveau nevoie să-i condamne pe filosofi, fiindcă ei nu aveau așa ceva. Așadar, atenienii l-au condamnat pe Socrate fiindcă, într-o perioadă de profundă criză politică, el a pus la îndoială, în mod fățiș, aptitudinile politice ale cetățeanului de rînd, susținînd că „virtutea politică” este o știință ce exclude de la practicarea ei marele număr. Democrația ateniană se vedea astfel pusă profund în discuție și ea a deschis de aceea un proces unei gîndiri ce o sfida. E păcat că a făcut-o, desigur, dar la Sparta nu s-ar fi întîmplat nici un fel de proces ; acolo nu era loc nici pentru gîndire, nici pentru sfidare !

Sau Platon : proiectul superb, dar demonic totodată prin ostilitatea lui față de democrație, prin fundamentalismul său totalitar care este *Republica*, a fost pus în scris și publicat la Atena, în liberala Atenă, unde Platon dispunea de o celebră școală, Academia, și unde își putea rosti nestîngherit toate ideile. Dar cînd a dorit să le înfățișeze înaintea tiranilor sicilienii, în care avea, se pare mai multă încredere decît în arhonții atenieni a fost nu numai alungat, dar și vîndut ca sclav. Cîte asemenea exemple nu ne-a mai furnizat istoria de atunci încoace !

3. La toate acestea, filosoful ar putea replica prin aceea că nu are ce face. El trebuie, ca să spunem așa, să-și facă meseria, or, aceasta presupune să meargă pînă la ultimele consecințe, să supună orice criticii sale neiertătoare. Acolo unde nu poate vorbi, nu va vorbi: va fi soldat, plugar sau nu va fi deloc. Dar dacă i se îngăduie să vorbească, trebuie să fie lăsat să-și depene pînă la capăt gîndul. Să observăm, însă: ce înseamnă adesea – chiar dacă nu neapărat întotdeauna – acest capăt, din punct de vedere al situării filosofului în raport cu Cetatea? Înseamnă punerea la îndoială sau contestarea chiar a „presupozițiilor de bază” care, prin unele dintre consecințele lor, îngăduie atît Cetății să fie așa cum este, cît și filosofului să trăiască în ea, liber, să se exprime și să pună totul la îndoială. Filosoful nu are, de fapt, o situație prea comodă, căci iată dilema în care el este plasat: ori este filosof și atunci se poate întîmpla ca, ducîndu-și gîndul pînă la capăt, să submineze însuși principiul social care îngăduie gîndului său să fie subversiv; ori nu-și duce gîndul pînă la capăt, dar atunci se descalifică. Am formulat lucrurile, desigur, cam brutal și nenuanțat. Nu totdeauna se petrece așa ceva și dilema nu se impune chiar mereu cu severitatea pe care am sugerat-o. Să acceptăm însă că există măcar o tendință către o astfel de dilemă: corozivitatea totală a gîndului filosofic riscă, în ultimă

instanță, să nimicească atît căminul în care el viețuiește, cît și pe sine însuși o dată cu căminul.

Dinaintea acestei dileme a filosofiei vine și Cetatea, cu propria ei dilemă. Dar să ne înțelegem, este vorba mereu despre Cetatea liberală și deschisă, căci pentru tiranie nu există niciodată dileme reale. Dar Cetatea liberală este tolerantă și principiul ei stă în admiterea diversității opiniilor. Filosoful – urmat adesea de diferiți adepți, mai mult sau mai puțin îndoielnici – ține un discurs total și fundamentalist, declarînd o „molimă spirituală generalizată” în jurul său. A nu-l lăsa să se exprime înseamnă, pentru Cetate, a-și trăda principiile; chiar a-l opri la un moment dat, a-i opune un „nec plus ultra” nu reprezintă un act de toleranță. Dar a-l accepta integral poate să însemne (și a și însemnat uneori, pe parcursul istoriei) a-și periclita propria existență, a risca nimicirea pe termen mai lung sau mai scurt. Să pună, așadar, frîne cugețării, să pună sub pază exprimarea? Dar pînă unde, cît de mult și în ce condiții? Și mai ales cine să-și asume sarcina nefericită a poliției gîndirii în cetatea democratică?

4. Dilemă contra dilemă. Meci nul, așadar. S-ar părea deci, că la o judecată ceva mai imparțială, plasată în afara istoriei și a timpului, nu putem afla nimic care să ofere o oarecare clarificare; cît despre

recursul la claritatea înșelătoare a judecăților din istorie și din timp, acesta este cum nu se poate mai discutabil.

Și totuși mi se pare că „meciul” nu este chiar nul și că, în fapt, unul dintre „combatanți” iese din cursă cu un ușor avantaj moral. Iar acesta este Cetatea (cea democratică). Într-adevăr, Cetatea are, mai întotdeauna, conștiința dilemei în care se așază, dovadă că ea nu este chiar atât de bolnavă spiritual. Atenienii nu l-au osîndit cu bucurie pe Socrate, nici nu i-au premat pe Anytos sau Meletos pentru „demascare”, iar, foarte curînd după moartea filosofului, ei s-au căit și l-au reabilitat. De cele mai multe ori, înainte de a se ajunge la acte capitale, Cetatea ezită îndelung, tergiversează, amîină, se simte vinovată, vrea să ajungă la compromisuri. În fața activismului radical, dar și ilegal al lui Sartre, André Malraux spunea: „Mai bine să-l lăsăm pe Sartre să strige în Place de la Concorde «Tăiască teroriștii!» decît să-l arestăm și să avem neazuri”. Iar generalul De Gaulle îl disculpa pe același Sartre în fața Cabinetului, invocînd exemplele lui Francois Villon, Voltaire și Romain Rolland. Bineînțele că, de foarte multe ori, filosoful își face un punct de onoare din a refuza compromisurile sau le acceptă numai „tactic”. Și are, în felul lui, dreptate: căci filosofia nu poate trăi din aerul compromisurilor. Ezitările Cetății îi vor apărea,

chiar și ele, dezgustătoare și patologice. Cu conștiința mereu încărcată, inventîndu-și vinovății cînd nu le are, resimțindu-și acut aporia în care se află, Cetatea de acest fel nu este o pradă prea dificilă pentru atacurile înverșunate ale filosofului.

Fiindcă acesta, desigur, spre deosebire de Cetate, nu are, în general, sentimentul și conștiința propriei dileme în care se pune. Avantaj practic imediat din care rezultă hotărîrea lui, claritatea lui, siguranța lui. Tendința sa este, într-adevăr, aceea de a vedea toată lumea supusă unei maladii spirituale și de a se simți răspunzător să vină spre a o lecuî, fie și împotriva voinței ei. Eziți, tergiversezi să acorzi primul ajutor unui pacient pe care-l crezi bolnav? Ai vreo îndoială asupra nevoii de a-l trata? Nu — mai cu seamă atunci cînd ai convingerea că sînt foarte rari medicii calificați să intervină. Dar dacă maladia spirituală se caracterizează prin împotrivirea încăpătînată la medicația adecvată, nu este atunci tocmai împotrivirea, *orice* împotrivire, *orice* reacție nervoasă a Cetății un simptom al bolii? Iar dacă asemenea reacții se fac uneori așteptate sau nu au acuitatea sperată, nu trebuie ele stîrnite, provocate, spre a se demonstra, *a posteriori*, tocmai prezența presupusei stări patologice a spiritului? Așa se face că, nu o dată, filosofi, începînd iarăși cu Socrate, au provocat întrucîtva cetățile în care trăiau, forțîn-



du-și chiar martirajul. Nu e spre lauda Cetăților, desigur, că l-au oferit, dar nici spre cea a filosofilor că nu l-au evitat. Oricum, când cîștigă pe termen scurt la modul practic, Cetățile libere pierd aproape mereu pe termen lung în favoarea filosofiei. Iar când pierd pe termen scurt, pierd din nou și pe termen lung. Căci întotdeauna, conștiința propriei dileme le face vulnerabile.

5. Dar nu reprezintă atunci tocmai conștiința aceasta, pe care o au Cetățile tolerante și nu o au filosofii, o oarecare superioritate morală a primelor? Nu înseamnă un spor de putere morală a dobîndi conștiința slăbiciunii tale, față de situația când ești lipsit de ea? Filosofia, care a debutat cerînd imperios cunoașterea de sine și proclamînd conștiința propriei existențe, nu poate pretinde a-și respecta vocația, dacă în dialogul cu Cetatea, se eliberează prea lesne de sentimentul propriilor neajunsuri. Mai mult, dacă boala spirituală se caracterizează, cum spune G. Liiceanu, prin anestezia conștiinței bolii, nu este chiar filosofia, ce adesea s-a lipsit prea ușor de conștiința dilemei ei în Cetate, o bolnavă spiritual?

În fața unei Cetăți ezitante, șade, așadar, o filosofie cu o stare de sănătate suspectă. Nu e un tablou prea încurajator. Dar este, poate, un punct de plecare. Filosofia trebuie, desigur, să-și depene gîndul pînă la capăt și ea nu are voie să se lase domesticită, îm-

blînzită. Are nevoie de fervorile sale pentru a izbîndi și a fi ceea ce este. Dar fervoare nu înseamnă îndîrjire, încrîncenare, lipsa lucidității și a conștiinței situației în care se găsește. Filosofia, ca și Cetatea, poate fi totalitară și doar recursul frecvent și nu doar tactic la atmosfera tolerantă a penumbrei o poate purifica. Nu este cazul să-i dăm totuși filosofiei sfaturi. Bănuim însă că, dacă filosoful poate și trebuie să depisteze „maladii spirituale”, nu se cade să uite că a fi medic și a fi bolnav nu sînt stări care să se excludă.

O vindecare a celorlalți împreună cu a sa proprie – iată ce ar putea să încerce mai des filosofia. Ar trebui, în fapt, doar să caute a face puțină dreptate atenienilor și să nu fie atît de complezentă față de spartani. Și să știe să deosebească între ei și între cetățile lor. Iar față de sine, să aibă, poate, ceva mai mult umor.

Altminteri, mă tem că ea riscă să cunoască soarta scorpionului din fabulă, care a vrut să treacă rîul pe spinarea unei broscuțe mărinimoase: dar, neputîndu-se abține, din pricina năravului celui rău, să n-o înțepe mijlocul traversării, scorpionul s-a înecat, pierind laolaltă cu binefăcătoarea lui cu tot...

Notă: Text oferit spre publicare în toamna lui 1989 revistei *Viața Românească* și respins de conducerea acesteia sub pretextul că „nu este oportun”.

### III. Ultimul discipol

În vremurile de altădată, viața — pare-se — se cerea trăită cu rigoare. Acesteia i se supunea, într-adevăr, fără rezerve, totul: nașterea, munca, hrănirea, iubirea, moartea, nimic nu se desfășura altfel decât îmbrăcat cu veșmintele ei. Binele și răul, ca și adevărul și falsul, frumosul și urâtul erau definite, dar și practicate riguros, iar logica, la fel ca și topografia lor, li se impuneau oamenilor fără ezitări. Oamenii căutau uneori virtuțile și găseau adesea viciile, dar rigoarea severă a celor dintâi, ca și a celorlalte, îi însoțea neîncetat. Insul stătea sub determinările supraindividuale ale condiției sociale, ale profesiunii, sexului, vârstei, iar destinul său personal părea a nu fi decât Rigoarea universală, vremelnic întrupată. La interior, așadar, rigoarea era *destin*; la exterior — era *etichetă*. Felul de a face, de a vorbi, de a lucra, de a mânca, de a muri — toate erau pe atunci infuzate de etichetă. Peste viața aceasta, ea domnea în chip de suveran absolut, dăruit cu puteri discreționare, și se credea că regatul ei nu încetează nici măcar în viața de dincolo.

Rigoarea era una singură — altfel nu se poate — dar eticheta, manifestare exterioară

a sa — era multiplă, plină de varietate. Nimeni nu se gîndea să conteste rigoarea, dar, fiindcă tuturor li se părea că ea se clatină, căutau, spre a o așeza mai temeinic, să schimbe nu arareori o etichetă cu o alta. Se năștea astfel revolta, niciodată îndreptată împotriva rigorii, ci dimpotrivă, făcută în numele ei. Între revoltă și ascultare, ambele situate întotdeauna sub semnul rigorii, diferența, și ea riguroasă, era una de „semn algebric”. În deghizamentul unei anumite etichete se biruia și se murea deopotrivă cu toată rigoarea. Se asumau, prin urmare, riscuri, riscuri mari și adevărate, iar sancțiunile ce urmau unui eșec aveau și ele teribila lor rigoare. De aceea, cum arăta și J. Huizinga, dacă se ia în considerare expresia exteriorizată a acestor afecte, cel puțin, între bucurie și tristețe, între fericire și disperare, distanța părea a fi fost mai mare decît astăzi, iar limitele lor, și ele, mai riguros instalate.

Rigoarea intensă a vieții făcea ca oamenii să aibă sau măcar să tindă a avea *biografie*. „Se întîmpla” ceva în viața lor demn de remarcat de către semenii, se înșiruiau „fapte”, evenimente, opere — materie destulă pentru cronici, memorii, romane, jurnale, scrisori și mai cu seamă pentru istorie. Istoria nu inventase pe atunci modul anonim și anodin de a vorbi, servindu-se de cuvinte ca „mase”, „forțe economice și sociale”,

„stiluri culturale” etc.; ea se simțea încă mândră să rescrie la nesfârșit biografii. Și astfel se nășteau *eroii*, din preaplinul a ceea ce noi numim astăzi *personalitate*. Personalitate? O întâlnire cu omul din ființă, cu omul adevărat, o întâlnire însă pe teritoriul rigorii.

În epoca noastră, lucrurile par a se fi schimbat radical sau, oricum, se îndreaptă grabnic către o astfel de schimbare. Faptul capital: omul a ieșit de sub autoritatea rigorii, s-a învățat să trăiască fără ea, într-o laxă indolență sau într-o rigidă încrîncenare. Lipsite de temeii, etichetele s-au destrămat, și-au pierdut acuratețea, devenind gesticulație bovarică și nevroze organizate colectiv. Astăzi e posibil orice sau e interzis totul – iată propunerile unei lumi de unde rigoarea a fost exmatriculată. Se poate, după locul unde ai norocul să te afli, pune în discuție orice sau orice discuție este suprimată: într-un caz, rigoarea este identificată cu tirania, în celălalt, tirania este identificată cu rigoarea.

De un timp încoace, omul pare a se fi retras neconținut din ceea ce, altădată, alcătuia regatul rigurilor sale: cultul valorilor, templul frumosului, pontificatul adevărului. Antrenat într-o cadență de „eliberări”, el pare a-și fi alungat istoria, a-și fi părăsit biografia și a se fi resemnat cu abandonul

personalității. Dispersat într-o lume pe care o resimte tot mai indiferentă, el caută a nu mai nutri decît o singură speranță: aceea de a da viață și contururi unui *personaj*. Căci, pentru a face din sine un personaj, nu este nevoie nici de rigoare, nici de biografie, nici de „fapte”, nici de istorie. Ajunge să ai la dispoziție un proiector suficient de puternic și un ecran destul de curat.

Așa par să stea, deci, lucrurile. Dar cînd amărăciunea și mîhnirea produse de un asemenea contrast între ceea ce a fost și ceea ce este tind să mă copleșească, încerc să-mi rechem în amintire o preafrumoasă legendă hasidică, repovestită de Elie Wiesel, din care cred că înțeleg că veacul nostru nu este totuși chiar atît de mizerabil pe cît se crede.

Se zice astfel că, atunci cînd Israel se afla la strîmtoare, marele rabin Baal Șem Tov obișnuia să se ducă, însoțit de discipoli, într-un loc anume dintr-o pădure. Acolo, lovea o toabă sacră, rostind un descîntec, iar Dumnezeu îl asculta și făcea o minune. Urmașul marelui rabin nu mai avea toba sacră, dar se ducea și el în același loc, rostea același descîntec și Dumnezeu îl asculta. Urmașul lui nu mai cunoștea nici vorbele magice ale descîntecului, dar se ducea încă în locul cu pricina, iar Dumnezeu îl asculta și pe el. În sfîrșit, urmașul și acestuia din

urmă nu mai cunoștea nici măcar locul unde se duceau predecesorii săi; încojurat de discipoli, atunci când poporul lui Israel era iarăși la strîmtoare, el se mulțumea doar să povestească ceea ce făcea odinioară marele rabin Baal Șem Tov; și iată – minune – Dumnezeu încă îl asculta.

Și nouă, asemenea *ultimului discipol*, ne lipsesc tobele sacre; și noi am uitat rostirile fermecate; nici noi nu mai știm să credem în eficacitatea ritualurilor, nici în armonia dintre om și cosmos și nici măcar, poate, în armonie ca atare. Toate tobele ne par a fi simple instrumente muzicale, obiecte profane, toate rostirile ni se înfățișează drept convenționale, toate locurile aidoma. Dar în vechea lume a rigorii, gesturile nu erau echivalente, iar puterile lor nu sufereau comparație. Acolo fapta păstra un sens, iar pe ea se întemeia personalitatea. Or noi, o dată ce am ieșit sau am fost alungați din domeniul rigorii, nu mai putem ști cum se cuvine să fie rostuite lucrurile și faptele, ratînd în felul acesta șansa personalității.

Am ratat atunci totul? Legenda – dacă vrem s-o credem – ne vestește că nu, atîta vreme cît vom ști să fim asemenea ultimului discipol. Dar ce este de văzut la acesta? O personalitate, subiectul istoriei ori suportul unei biografii? În nici un caz, căci el nu mai posedă eficacitatea faptei și a rostirii în rigoare. El nu mai este un

făptuitor. Și totuși, minunea se produce. De ce? Fiindcă el este un *povestitor*. Însă dacă un povestitor nu mai este, neapărat, o personalitate, el rămîne, încă, o *persoană*. Or, persoana se întîlnește și ea cu omul din ființă, dar nu pe teritoriul rigorii, ci pe cel al *bunei povești*. Iar buna poveste e neapărat povestea despre rigoare.

Demnitatea personalității stătea așadar în faptă; demnitatea persoanei stă în faptul de a povesti. Dar ce înseamnă „a povesti”? Nu povestește în adevăratul sens al cuvîntului nici cel ce relatează pur și simplu o istorie doar de dragul întîmplărilor senzaționale cuprinse în ea, nici cel ce rostește solemn un descîntec, o rugăciune sau un imn; altfel spus, nici personajul, nici personalitatea nu sînt adevărații povestitori, ci doar persoana. Pentru povestitor, nici eficacitatea nudă a semnificației, nici eficacitatea în sine a rostirii nu au, în primul rînd, mare importanță, ci numai eficacitatea unei bune întîlniri cu sine și cu celălalt. Povestea nu este nici faptă, nici comunicare de informații, ci numai comuniune. Povestești ca să te aduni laolaltă cu tine și cu celălalt și pentru ca această adunare laolaltă să stea sub un ceas bun și sub o rodnică binecuvîntare. Cînd povestitorul e singur, el nu-i singur, căci împreună cu el e și povestea sa; iar cînd povestitorul nu e singur, el



este și singur, căci se desprinde de lume prin povestea sa. Astfel, singur-nesingur, povestitorul se ascunde și se dezvăluie, tace și glăsuiește; comuniunea care se creează stă pe o intimitate delicată, se nutrește dintr-o semiobscuritate mîngîietoare. Povestea se naște și dă floare în penumbra persoanei.

Dar oare oamenii de altădată nu știau a povesti? Ba da, atunci cînd nu urmăreau neapărat să fie personalități, ei știau și să povestească. Dar noi, care am pierdut atîta, care a trebuit să abandonăm, în *defensiva* noastră, atîtea poziții fundamentale, nu avem de ales: noi *trebuie* să putem povesti.

Și să rostim, firește, buna poveste, cea despre rigoare. Dar cum povestești despre rigoare? Comuniind prin durerea de a o fi pierdut.

Poate că acesta este de fapt rostul adînc, pentru noi, al culturii, al trăirii în și prin cultură. Nu vanitatea de a ști cîte ceva mai mult despre alții, nu iluzia de a ne rezolva problemele prin procura soluțiilor oferite de civilizațiile trecutului, nu ambiția ridicolă de a judeca și de a da lecții ar trebui să explice și să determine un angajament real pentru cultură, ci marea, dar și unica, cred, șansă ce se deschide astfel, ca, povestind despre oamenii rigorii și despre faptele lor, să ieșim din deficitul nostru de umanitate pe calea persoanei. Fiindcă atunci cînd

ni s-au năruit templele majestuoase ale certitudinilor, cînd din zidăria lor semeață n-a mai rămas decît moloz, putem încă edifica un templu din durerea și nostalgia noastră pentru ele. Iar atunci cînd nu mai avem nici preoți, nici holocausturi, cînd profeția a pierit din mijlocul nostru, mai este totuși cu putință să ne fim nouă înșine și preot, și jertfă, iar cu speranța noastră să încercăm poarta viitorului. Fără instituții credibile, fără magistrați, fără precepte sau nemaipunînd prea mult temei pe cele existente, pe care le urmăm cel mult din conformismul impus veneticului aflat într-o țară străină, s-ar părea că sub picioarele noastre se cascade abisul. Dar nu vom pieri, ci, privindu-l și nelăsîndu-l să ne privească, invers de cum spunea Nietzsche, rămînînd în picioare pe buza sa, vom învăța să-i fim paznici buni și lui, și nouă înșine, depănînd neîncetat povestea pierderilor noastre. Iar dacă ne-am exilat din împărăția rigorii, dacă diaspora noastră este aspră și grea mucenie, vom birui pînă la urmă, de vom ști să punem rigoare în felul în care trăim exilul și diaspora. Și astfel, povestea despre rigoare va zămisli nouă rigoare a poveștii. Atunci, precum în legenda hasidică, minunea se va face din nou.

Iar dacă este așa, se mai cuvine să aruncăm atîtea ocări asupra veacului acesta,

așa cum se obișnuiește, învinuindu-l de a ne fi despărțit de noi înșine, de a fi alterat dimensiunea verticalității noastre omenești? Mai este potrivit să lungim la nesfârșit lista crimelor secolului, aflându-ne satisfacții perverse într-un lament ce nu cunoaște capăt?

Este adevărat, ne-am pierdut tobele sacre sau nu mai știm să ne servim de ele. Minunea poate însă avea loc chiar și în absența lor, iar, pe de altă parte, iată-ne scăpați și de, adesea, nesuferiții toboșari de duzină. Nu mai știm să găsim în păduri locurile bunecuvîntate, ceea ce nu este neapărat un motiv să deznădăjduim peste măsură. Căci, vorba lui Socrate, avem mai multe de învățat de la semenii noștri decît de la copaci, orice ar spune dragii de ecologiști. La urma urmelor, nu am pierdut decît ceea ce ne aparținea printr-un fel de uzurpare. Iată-ne atunci reduși la dimensiunile noastre autentice, eliberați de surplusuri, restrînși la esențialul nostru, posedîndu-ne de abia acum cu adevărat, cînd nu mai avem alte posesiuni în afara noastră. Sigur, pierderea rigorii nu este chiar o fericire. Dar să ne gîndim: ne-o impuseserăm singuri sau ea ne fusese prescrisă în numele unui decret divin și exterior? În acest al doilea caz, /  
valora ea chiar nemăsurat de mult? Moralitatea era suspendată de frica de supliciile infernale; era ea atunci cu adevărat

morală? Știința își întemeia desăvârșita siguranță pe garanția cerului; era ea, în mod cinstit, autentică? Frumosul se bizuia pe autorități exemplare; devenea el, în acest fel, neapărat credibil? Nu valorează mai mult decât aceste riguroase certitudini, care, precum uriașul din poveste, își au plasate inima undeva în afară, aproximațiile noastre neîndemânatică de a găsi o cale spre bine, adevăr și frumos? Ele au multe cusururi, ce-i drept, dar inima lor e și inima noastră.

Și, în general, eforturile noastre de a reface din interior, prin poveștile pe care le spunem, chiar fără instrumente și instituții, fără dascăli și catehisme, o lege pe care lumea de acum vrea să o ignore, sînt, în felul lor, poate mai prețioase decât operele și faptele de pomină ale celor de altădată, ce erau încurajați, în definitiv, de o lume a biografiilor exemplare și a istoriei edificante. Iar dacă uneori invidiem faptele și împlinirile prin care se creau personalitățile, nu trebuie să uităm că are și persoana cu ce să se laude: o neadormită năzuință și o pătimașă așteptare.

Dar dacă ne vom simți la un moment dat pierduți totuși, însingurați, abandonați? Dacă ne va încerca iarăși ispita deznădejdiei modulate retoric și pedant? Dar dacă, pentru o eficace defulare, vom proclama împreună cu un Jacques Monod și cu alții că „omul

știe în sfârșit că este singur în imensitatea indiferentă a Universului din care s-a ivit grație hazardului”? Cuvinte radicale, dar fără rigoare reală, fruct al unui secol în care rigoarea s-a făcut rară! Ce știm noi și ce putem de fapt ști despre felul cum au luat naștere omul și lumea, despre hazard, necesitate, destin și Providență? Și, îndrăznesc să cred, în era persoanei în care începem să trăim, a clădi metafizici, oricare ar fi ele, nu mi se pare a fi lucrul cel mai important de făcut. Cît despre afirmația că „omul e singur” – ce să mai spun? La drept vorbind, așa ceva numit „om” nici nu există. Există doar *oameni*: spre pildă, un om – aici, și uneori, alături de el, celălalt. Iar între ei doi, pe fundalul claxoanelor civilizației și al vacarmului unui verbalism incontinent – mai există – indestructibilă – și șoapta poveștii. Atîta tot. Dar în spațiul acestui triumfi, cîtă ascunsă rigoare!

## IV. Criza de timp

### 1

Există numeroase feluri de timp ce sînt descrise, catalogate, inventariate, utilizate de către specialiști : timpul sideral al astronomilor, timpul absolut și cel relativ al fizicienilor, timpul bioritmurilor despre care vorbesc biologii, timpul obiectiv, cronometrabil, și cel subiectiv al stărilor psihice, timpul „socialmente necesar pentru producerea unui bun” al disciplinelor economice, timpul „lung” și timpul „scurt” al istoricilor „analști”, timpul linear și timpul ciclic al filosofilor culturii etc. Există apoi timpurile vieții noastre sociale : timpul de lucru, timpul de producție, timpul de odihnă, timpul liber, timpul de învățare și cîte altele. Toate aceste feluri de timp – mai impozante sau mai modeste, mai criptice sau mai limpezi, mai savante sau mai triviale – ne separă, ne compartimentează după specializări, ne distribuie felurite roluri și măști cu care, îndepărtați în fond unii de ceilalți, ieșim în lume. Sînt timpurile fragmentării noastre.

Există însă și un timp care ne apropie, care ne solidarizează între noi, reprezentînd

bunul nostru comun, dincolo de viețile și de ocupațiile noastre atît de diferite și atît de diferențiatoare. Dar el este, printre atîtea pozitivități temporale, o negativitate și printre atîtea prezențe — o absență; e un gol, o concavitate, o lipsă: numele său este *timpul pe care nu-l avem*.

Căci, într-adevăr, nu invocăm cu toții, oricine am fi, lipsa de timp? Nu ne lamentăm toți, mereu, în toate ocaziile, că timpul nu ne ajunge? Puține lucruri sînt astăzi în mod universal mai des reclamate, mai imperios acuzate decît această absență, puține lucruri determină în mai mare măsură problemele noastre decît această negativitate, la care nu încetăm să ne referim cu toții, indiferent de condiția noastră socială, de naționalitate, de ocupație. Avem vreo scuză mai la îndemînă, vreo formulă politicoasă mai comodă, vreo explicație mai repede sosită pe buzele noastre pentru a motiva un eșec, o neîmplinire, o părere de rău, decît cele care se exprimă prin eternul „nu am sau nu am avut timp”?

Nu-i de mirare atunci că la toate crizele societății moderne s-a mai adăugat una, deloc cea mai mică sau mai neînsemnată: *criza de timp*. Și astfel timpul pe care nu-l avem devine o gravă problemă publică, socială, politică chiar, preocupînd din plin statele, ca și pe simplii cetățeni: o bună administrație știe să facă rezerve de timp,

nu numai de bunuri, în timp ce una rea irosește necugetat timpul cetățenilor. Iar noile tehnologii își fac asiduu concurență și în ce privește timpul pe care știu să-l economisească în favoarea celor care le utilizează produsele. Și totuși, în pofida tuturor eforturilor, tot mai mult timp amenință să se transforme în timp pe care nu-l avem. Ca un spectru, chiar neexistînd, el continuă să ne urmărească, cam în felul în care pisica de Cheshire din *Alice în țara Minunilor* continua să-și facă prezent rîsul și după ce ea însăși se făcuse nevăzută.

Astfel, timpul pe care nu-l avem ne privește pe toți. De aceea tocmai el mi se pare a aparține în cel mai înalt grad *omului ca om* și nu doar omului secționat după atribuțiile sale, după preocupările sale particulare, după condiționările sale speciale. Printre toate vietățile acestei lumi, omul este singura ce poate cunoaște lipsa timpului. În negativul, în golul pe care îl produce și îl propune, în ambiguitatea crepusculară pe care o instituie, *a nu avea timp* este, în definitiv, o declarație de apartenență la umanitate.

## 2

Dar, dacă toți sîntem implicați în criza de timp, nu-i mai puțin adevărat că felul în care ne raportăm la ea diferă mult. Putem



astfel distinge între o acceptare și o speculară chiar a lipsei generalizate de timp și o împotrivire mai mult sau mai puțin puternică la situația pe care ea o creează. În primul caz putem vorbi despre timpul pe care nu-l avem – pretext, despre falsa lipsă de timp adică, pe care însă o invocăm de atâtea ori, când nu ni se pare oportun să răspundem unei invitații sau când ni se reproșează cumva de a nu fi făcut ceea ce s-ar fi așteptat de la noi să facem. Problema este, eventual, de competența moralistilor, ea ținând negreșit de acea cantitate necesară de ipocrizie socială de care, din păcate, au nevoie societățile noastre pentru a funcționa decent.

Ceea ce ne interesează însă acum este timpul pe care nu-l avem *autentic*, și mai cu seamă, criza de timp *subiectivă*, dar continuă și a cărei rezolvare nu știm să o aflăm. Acest timp pe care nu-l avem se distinge imediat de celălalt prin faptul că „prezența acestei absențe” – dacă ni se îngăduie această expresie barbară – produce în subiect o reală îngrijorare, o suferință, o profundă frământare și insatisfacție ce par, mai întâi, a nu corespunde prea mult felului obiectiv în care omul își orînduiește timpul și care, în orice caz, se arată disproporționată, prin profunzimea ei, cu importanța aparentă a lucrului pentru care se pare că n-a existat timp. Dar pentru ce

nu s-a aflat timp? Poate pentru citirea unei cărți, pentru o întâlnire cu un prieten, pentru a asculta muzică, pentru o scurtă plimbare... Sînt însă toate aceste absențe atît de grave, de inexcuzabile? Și cartea, și prietenul, și muzica, și plimbarea s-ar părea că mai pot aștepta, iar invitația pe care ele, sau altele aidoma lor, au adresat-o nu este cîtuși de puțin ultimativă. Ce se întîmplă atunci? De ce omul este totuși abătut, culpabilizat, de ce are sentimentul că, irosindu-și vremea cu felurite fleacuri, a scăpat din vedere ceva esențial și care, într-un fel, ar fi de neînlocuit? Pentru ce îngrijorarea lui nu se astîmpără odată ce-și spune că mîine, peste trei zile sau o săptămînă va citi cartea, își va vizita prietenul, va asculta muzică sau se va plimba? De ce chiar atunci cînd și-a împlinit aceste dorințe, are în continuu simțămîntul că nu-i ajunge timpul? Fiindcă – am putea încerca un răspuns – pentru omul în cauză, cartea, muzica, prietenul etc. reprezintă niște *valori* și nu doar niște *bunuri*, spre a relua aici o distincție a lui C. Noica. Ele sînt, altfel spus, mult mai mult decît o sugerează aparența: nu o simplă carte, ci poate Binele; nu o oarecare muzică, ci Frumosul, nu un prieten ci Prietenia. Or, dacă nu am timp azi pentru o carte oarecare, nu-i nimic – pot să mai aștept cu liniște și cu seninătate. Dar dacă nu mi-am aflat timp astăzi sau în oricare

zi pentru Bine, pacea mea s-a stricat, iar suferința și nemulțumirea mă vor roade. Căci s-ar părea că valorile – fie că ele trebuie privite în bloc sau separat – nu știu să aștepte și nici nu încuviințează formulele de amânare. Ele sînt imperioase, ne cer supunere imediată și constantă, ascultare neîngrădită.

Dar, în definitiv, a avea de-a face cu valorile nu înseamnă a zbura în cerul unor entități abstracte. Valorile nu sînt, în fond, altceva decît diferitele fețe ale omenescului, a ceea ce este cu adevărat omenesc în om. A nu avea timp pentru o carte poate semnifica, prin urmare, a nu avea timp pentru o valoare; dar a nu avea timp pentru o valoare pare să însemne în fapt a nu avea acces la omenescul autentic, la sinele adevărat. Fie că își dă seama mai clar de această consecință, fie că nu, omul care suferă din lipsă de timp se simte înstrăinat de sine, nu-și află puțința unui dialog cu sine. Altfel spus, omul acesta crede a ști, pînă la urmă, că timpul pe care nu-l are îi răpește cu cruzime marea ocazie a *meditației* și șansa salvării personale pe care aceasta o făgăduiește.

Ce-i rămîne atunci omului nostru, flămînd de timp? Poate să asculte sfaturile binevoitoare ale unor cunoscuți care îl vor învăța cum să-și organizeze mai bine timpul. Există într-adevăr oameni ce trec în ochii

altora și ai lor drept experți în administrarea timpului. Poate că va citi o carte în legătură cu această problemă și-și va scoate conspecte ori poate că își va cumpăra o mașină de spălat mai „performantă”. Oricum, cred că se va strădui îndelung să se adapteze la situație, să se împace cu timpul pe care nu-l are și, calmându-și încet-încet îngrijorările, va ajunge în cele din urmă o persoană liniștită, echilibrată și bine organizată. Va constata atunci că, de fapt, are destul timp și pentru citit, și pentru muzică, și pentru prieteni, și pentru plimbări și, aducînd încă o dată toate laudele liniștii și bunei organizări, se va grăbi să învețe pe oricine se plînge de lipsă de timp cum să găsească cel mai bun remediu tulburării și agitației sale.

### 3

Dar, dacă există, cum se vede, leacuri pentru criza de timp, oare înseamnă cu necesitate că ele sînt și salutare? S-ar părea că așa ar trebui să fie, de vreme ce – cum afirmam adineaori – timpul pe care nu-l avem oprește de la contactul autentic cu sinele și de la meditație. Iată, fără îndoială, ce ne-ar spune acei pricepuți administratori ai timpului, atunci cînd, plini de mansuetudine, ar veni să ne ajute. Înainte însă de a le da ascultare, n-ar fi rău, poate, să

încercăm a privi ceva mai atent această problemă a *meditației*. Spus simplu, la ce ne referim exact cînd pronunțăm acest cuvînt?

A-ți face, de exemplu, reproșuri că ai omis să scrii o scrisoare sau a te felicita fiindcă ai reușit să obții două zile suplimentare de concediu – nu reprezintă un act de meditație, deși este vorba despre un dialog cu sine. Cînd Ahile se întrebă pe sine dacă să răspundă jignirii ce i-a adus Agamemnon, lovindu-l pe acesta cu sabia, sau dacă nu-i mai nimerit să se abțină de la vărsarea de sînge, mulțumindu-se să reverse asupra regelui un potop de sudalme – oare meditează el? Nu orice dialog cu sine este și o meditație; al lui Ahile nu prea pare a fi; al lui Hamlet, în schimb – pesemne că da. Ce înseamnă atunci a medita în sensul cel mai simplu? În ce constă ceea ce am putea numi *meditația minimală*? Căci numai lămurind întrucîtva acest lucru, vom putea judeca adevăratele efecte ale timpului pe care nu-l avem și controla presupusele sale ravagii.

S-ar părea că trebuie să țină de o prezumție naivă și puerilă a încerca, în cîteva rînduri, să răspundem la o întrebare de o asemenea greutate. Sîntem ajutați însă – iar încercarea se arată astfel a fi mai puțin temerară – de faptul că întreaga filosofie demnă de acest nume nu face, în fond, decît

să exemplifice răspunsul esențial. Lucrurile încă n-ar sta, nici așa, tocmai simplu de tot, fiindcă filosofii – despre care se presupune că au avut întotdeauna timp din belșug – au scris nenumărate tomuri mai mult sau mai puțin groase ce par a se ocupa cu problemele cele mai neasemenea. Și totuși, dincolo de o diversitate aparentă ce poate să înspăimînte, s-ar părea că în substratul oricărei filosofii rămîne o unică problemă, de la care și la care se revine în chipurile cele mai diverse: este vorba despre ce aș numi problema lui „altceva”. Ideea este că, alături de ceea ce se înfățișează ca „lume” sau ca nemijlocire, există întotdeauna și un „rest”, încă ceva, un „altceva” decît lumea, ireductibil la aceasta și care se sustrage, fie și în parte, legilor ei obișnuite. „Totul” ar fi așadar scindat: pe de-o parte, „lumea”, pe de alta – „altceva” (Ideea, Spiritul, transcendentul, transcendentalul, esența etc.), chiar dacă la unii gînditori (Hegel și, în general, moniștii) se postulează existența unei legături mai strînse între cele două laturi. Spus pe scurt, filosoful își propune mereu să reflecteze asupra temei următoare: „în afară de *asta*, există și *altceva*”. Este acum de la sine înțeles că felul în care „asta” și „altceva” sînt concepute și definite creează cele mai multe dintre diferențele dintre filosofii. Nu trebuie, desigur, cîtuși de puțin subestimate aceste

diferențe; dar, oricât de mult s-ar deosebi între ele metodele, ideile, accentele, stilurile, domeniile, rămîne constantă, netulburată în sinea ei, *tema fundamentală*.

Iată atunci cum am putea defini meditația: reflexia mai extinsă sau mai redusă asupra problemei lui „altceva”. Aici însă trebuie remarcat un fapt: universalitatea acestei teme sugerează că ea nu este descoperită în urma unei examinări a exteriorului – mereu variabil – ci că ea apare în urma întoarcerii spiritului asupra lui însuși. Rezultă că „altceva” este aflat, nu în altă parte, ci chiar în sine, în adîncul conștiinței, chiar dacă, ulterior, i se pot găsi corespondențe „în cer și pe pămînt”. Simpla conștiință a lui „altceva” reprezintă atunci *meditația minimală*, nemaiavînd importanță, pentru ca reflexia să-și păstreze caracterul de meditație în sine, nici termenii în care se cugetă, nici extensia concluziilor la care s-ar putea ajunge. Important este doar ca această conștiință a lui „altceva” să fie autentică, pătrunsă în tot sufletul, cuprinzîndu-l cu întreaga putere. Altminteri, ea e doar comentariul unei meditații.

#### 4

Să ne întoarcem acum la omul frămîntat mereu de lipsa de timp, chinuit de timpul pe care nu-l are, deși nici lucrurile pentru

care, în primă instanță, el nu are timp nu ar trebui să-l preocupe în asemenea măsură și nici organizarea timpului său nu este, obiectiv vorbind, chiar așa de defectuoasă cum îi apare lui la un moment dat. Am putut bănuî că omul acesta suferă, în realitate, fiindcă nu are timp pentru meditație. Putem completa acum: el nu găsește modalitatea de a reflecta asupra temei lui „altceva”, el nu are posibilitatea de a se situa în centrul acestei probleme.

Omul nostru face parte din „lume”, din domeniul lui „asta”. Este supus „lumii”, îi joacă rolurile și îi poartă măștile. Consimte dinaintea „lumii” și se retrage pas-de-pas dinaintea ei. Se vede, de aceea, pierdut și înțelege defensivă sa drept o cedare totală, o fugă fără speranță de recuperare, o îndepărtare treptată, dar ineluctabilă, de acel „altceva”, care ar fi trebuit să constituie tema meditației adevărate, ce lui îi apare refuzată. „Lumea”, prin agentul său cel mai strașnic – timpul – pare că are câștig de cauză. Și totuși, nu este așa.

Căci iată: omul suferă că nu are acces la „altceva”. Or, el este conștient de suferința sa, cât și de conținutul acesteia. Dar conținutul este tocmai „altceva”. Deci, omul, suferind de lipsa lui „altceva”, trebuie să aibă conștiința lui „altceva”, căci altminteri el n-ar mai avea cum să sufere. Acesta este, de altfel, singurul fel în care „altceva”



poate fi cu adevărat posedat – printr-un act de conștiință. Dar este conștiința unei negativități, a unui gol, de vreme ce „altceva” este exact ceea ce *nu* este „asta”. De îndată ce acest gol ar fi umplut, „altceva” ar deveni „asta”.

Prin urmare, atîta vreme cît omul suferă din lipsa lui „altceva” el se află situat în golul în care locuiește „altceva” și astfel se întîlnește cu el însuși prin faptul suferinței sale. Dimpotrivă, dacă „lumea” ar avea cu adevărat cîștig de cauză asupra sa, el ar fi calm și liniștit, ar intra în ordinea „lumii” și zbuciumul său ar înceta. Dar tocmai suferința nemotivată obiectiv demonstrează că biruința „lumii” este cel mult parțială. Cauza profundă a acestei suferințe trebuie, în fapt, aflată tocmai în fractura care există în el, în „duplicitatea” sa, ca să spunem așa, în dubla sa apartenență la un plin „asta”, dar și la un gol „altceva”. Nu putem însă sublinia îndeostul că această dublă apartenență – deci și apartenența la „altceva” – nu există decît în și prin suferința despre care vorbeam. Ea devine doar o afirmație lipsită de valoare, dacă fractura nu este trăită din plin, resimțită dureros mereu, asumată cu tărie.

Rezultă de aici că omul acesta, pe care lipsa de timp părea să-l țină departe de meditație, are totuși parte, chiar și în cel mai rău caz, măcar de *meditația minimală*,

care nu este, cum am văzut, decît *conştiinţa* lui „altceva”. De fapt, el trăieşte tema fundamentală a meditaţiei : de fiecare dată cînd se irită, cînd se mîhneşte din pricina a ceea ce el crede a fi lipsa sa de timp, în conştiinţa sa se produce sciziunea esenţială pe care propoziţia „în afară de asta, există şi altceva” o expune abstract. Conştiinţa sa se arată a fi, de aceea, imaginea esenţializată a temei fundamentale a filosofiei şi a meditaţiei şi anume tocmai prin simpla existenţă a acestei sciziuni pe care nici o organizare exterioară a timpului şi nici o planificare a activităţii nu o vor anula.

De aceea, un spirit cu adevărat filosofic nu-şi va afla tihna nici dacă, într-un fel sau altul, va dispune de ceva mai mult timp obiectiv. Pentru el timpul nu va fi niciodată îndeajuns, dacă trăieşte suficient de intens dubla sa apartenenţă. Un spor de timp obiectiv nu va fi la el decît ocazia asumării şi a trăirii şi mai intense a temei, ceea ce, avînd drept urmare o exacerbare a sciziunii, conduce la o nouă ascuţire a suferinţei şi a foamei de timp.

Dar – se va spune probabil – e cu adevărat această conştiinţă scindată şi frămîntată caracteristică spiritului filosofic şi meditativ? Fapt este că ne-am obişnuit să-l închipuim pe filosof senin, detaşat de problemele şi de sfîşierile vulgare, plutind într-un empiriu al păcii netulburate şi al calmului. În

realitate, filosoful este cu adevărat detașat, cel puțin în parte, de „problemele vulgare”, numai pentru a fi mai profund și mai patetic implicat în problemele sale. Dinaintea acestora, seninătatea sa dispare, iar calmul său se pulverizează; altminteri, el nu este decât un dascăl de filosofie.

S-ar putea, iarăși, susține că a credita pe cineva cu o meditație fie și minimală, atunci când acesta are sentimentul că nu are timp tocmai pentru meditație, ar fi totuși exagerat. Meditația ar trebui – zice-se – să ajungă la niște concluzii, să se obiectivizeze măcar în enunțuri stabile, dacă nu chiar în texte. Nu voi nega că toate acestea nu ar putea fi de folos și totuși ele nu mi se par absolut necesare pentru ca meditația, redusă la esențial, să existe. În schimb, ea devine imposibilă, dacă prezența lui „altceva” nu este simțită și trăită, fie și în negativitatea jindului pentru el. Căci cu cât ne simțim mai departe de meditație, cu atât, în fapt, ne plasăm mai mult în centrul ei, meditând astfel prin însăși afirmarea imperioasă a nevoii de a medita. „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit” – spunea Pascal. Dimpotrivă, a nu simți îndepărtarea de „altceva” înseamnă a-l fi pierdut și, indicând armonia cu „lumea”, faptul marchează supunerea la aceasta pe deplin și, așa zice, fără speranță.

Filosofia fiind cugetare asupra scindării, a rupturii fundamentale pentru om între

„asta” și „altceva”, dacă spiritul vrea cu adevărat s-o asume, el trebuie, cred, să caute să se asemene cât mai mult cu felul de a fi al temei aceleia. După cum – zicea Plotin – nu poți privi soarele decît făcîndu-te strălucitor aidoma lui, tot astfel, nu poți aborda meditația adevărată decît frîngîndu-te întocmai ca tema ei. În încordare lăuntrică, sub o necurmată penumbră, acceptînd crispările sublunarității, crezîndu-te mereu înfrînt, deși tocmai în această credință stau victoria și speranța ta, vei deveni tu însuși meditație și nu doar un producător de enunțuri abstracte pe care ți-ai dori, cînd și cînd, să ai timpul și ocazia să le emiți. Și dacă așa stau lucrurile, ar trebui poate să înțelegem că, în negativitatea sa, *timpul pe care nu-l avem* nu ne este cel mai mare dușman, nici suprema osîndă. Singularizîndu-ne printre celelalte viețuitoare, asociindu-ne într-o solidaritate bizuită pe buna defensivă, el ne dăruie și unul dintre temeiurile pe care să rezemăm neîncetat o *clătinătoare statornicie*.

## V. Dreptul de a muri

O înțeleaptă și bătrână tradiție a așezat, pare-se, în numeroase limbi, o bună sinonimie între „om” și „muritor”, de parcă omul și-ar fi arogat chiar și dreptul la moarte într-o măsură mai mare și mai deplină decât au știut s-o facă celelalte făpturi. La poezii greci, „brotoi” – etimologic, „muritori” – se numesc numai oamenii, în opoziție cu zeii – ceea ce este ușor de înțeles – dar și cu animalele.

La latini, „mortale genus” semnifică, în exclusivitate, neamul omenesc. Spune, spre pildă, Virgiliu:

„Pater ipse colendi  
haud facilem esse viam voluit, primusque  
per artem movit agros curis acuens  
mortalia corda”.

Adică: „Tatăl n-a voit să facă ușoară cultivarea pământului și cel dintâi el, cu meșteșug, a întors ogoarele, stîrnind cu griji inimile muritoare”. Sau tot Virgiliu, în *Eneida*: „Tali Cyllenius ore locutus/Mortales visus media sermone reliquit”. (Cu aceste vorbe părăsi Mercur, în mijlocul cuvîntării, privirile muritoare).

Omul ar fi, aşadar, muritorul prin excelenţă – ne spun, cum se vede, vechii poeţi şi aceasta nu numai în raport cu zeii, ci şi chiar în raport cu celelalte vieţuitoare, cu animalele, cu plantele. Cum adică? Cîinii nu mor şi ei? Păsările, peştii, arborii nu mor cu toţii? Mor desigur, dar într-un fel diminuat, mai puţin marcat, mai puţin propriu cumva decît o fac oamenii. Mor, dar parcă indirect, lăsînd impresia de a fi acaparat fără tot dreptul termenul de „muritor”, părăind a fi împrumutat de la oameni o condiţie ce nu le era inerentă. Despre ele, e mai bine să spunem că *pier*, atunci cînd le soseşte sorocul, că *dispar* de pe faţa pămîntului, că încetează să mai vieţuiască, că *se duc*. Toate făpturile au fost sortite unei vieţi limitate, dar numai omului – ne spune vechea legendă biblică – i s-a dat în chip explicit moartea ca pedeapsă după căderea în păcat. Omul a adus cu sine, de fapt, moartea în lume – afirmă de altminteri multe mituri aparţinînd celor mai diverse tradiţii – iar celelalte vieţuitoare, printr-un fel de contagiune, au căpătat-o şi ele. Mor şi peştii, şi păsările, şi toate cele – fireşte – într-un sens impropriu al cuvîntului, dar Muritorul adevărat, cum credea şi C. Noica, rămîne numai omul. El singur e însinguratul...

Numai omu-i schimbător,  
Pe pămînt rătăcitor,  
Iar noi locului ne ţinem,  
Cum am fost, aşa rămînem,

Marea și cu râurile,  
Lumea cu pustiuurile,  
Luna și cu soarele,  
Codrul cu izvoarele.

Iată ce spune și Eminescu. Cunoaștem cu toții, din copilărie, această poezie, dar ne-am învățat să o înțelegem prost. Fiindcă de ce, la urma urmelor, ar fi omul altminteri decât celelalte lucruri, de ce ar fi doar el părtaș la tristul destin de „rătăcitor” pe pământ, adică de muritor, spre deosebire de codri, de exemplu? Căci pier și codrii, chiar dacă mai încet, dar pier. Și munții pier; chiar și stelele, deși trăiesc multe milioane de ani, se sfîrșesc pînă la urmă. Veșnic nu-i nimic în lumea aceasta – poate nici lumea însăși – iar în raport cu veșnicia, o viață de o clipă și una de un secol sînt la fel de puțin.

Ce vrea să spună atunci poetul? Nu să opună o falsă și doar aparentă perenitate a naturii vremelniceii omenești, ci și distingă între două feluri de sfîrșit. Zicînd „cum am fost, așa rămînem”, nu înțelege prin aceasta că mereu aceiași copaci vor umbri potecile pădurii și că aceleași izvoare vor susura de-a pururea, ci că mereu se vor ivi altele, dar asemănătoare pînă la identitate cu primele. Individul piere, dar specia – sugerată prin pluralul „noi” – dăinuie indefinit. Iar individul e pretutindeni substituibil, are locțiitori. Pretutindeni, în afara omului.

Căci omul nu este, pur și simplu, un individ identificabil cu oricare altul, nici o verigă și doar atât în înlanțuirea fără capăt a speciei. *Un om nu ține locul nimănui* și el nu poate ajunge la fel cu un altul, cu oricare altul. Iar tocmai de aceea, pieirea sa, dispariția sa se personalizează și primește, în chip particular, numele de „moarte”. Toate cele doar pier, fiindcă sînt pluralități monotone, repetiții indefinite și neobosite ale cîte unui exemplar. Omul însă e o singularitate, un „mereu altceva”, o diferență nedecisă; de aceea, numai lui i s-a îngăduit să poată muri.

„Să poată muri”? Nu moare el așadar în chip necesar și obligatoriu? Există și aici privilegii? Se sustrage omul morții? O face adesea, din păcate. Dar, din nou, să nu confundăm moartea cu pieirea simplă, cu dispariția. *Ca viețuitoare, sîntem nevoiți să dispărem, ca oameni, sîntem îndreptățiți să murim*. Avem deci dreptul la moarte, dar e un drept ce se cere a fi cucerit. Un drept pentru actualizarea căruia e nevoie de trudă și de străduință și care nu vine de la sine.

Căci orice existență dispăre la un moment dat, dar pentru ca ceva să moară, trebuie ca mai înainte ea nu doar să existe, ci și să fie. Plantele, animalele, apele, stelele doar există; și mulți dintre indivizii umani



se mulțumesc și ei cu atît : au cuiburi precum păsările, vizuini precum vulpile, rădăcini precum arborii, articulații precum mecanisme. Dar omul adevărat, omul-om, e altceva : „Priviți, păsările au cuiburile lor, iar vulpile își au viziunile lor ; numai Fiul omului nu are unde-și pune capul”. Dar natura ta depinde de locul unde sălășluiești și nu este întîmplător că „ethos”, în greacă, înseamnă întîi „vizină”, „sălaș”. Dacă nu ai unde-ți pune capul, nu ești nici într-un fel, nici într-altul, nu ești nimic determinat, stabil, fix ; ești pur și simplu.

Omul adevărat nu-i pasăre, nu-i plantă, nu-i mecanism, nu-i nici spirit pur măcar, nici trup, nici toate laolaltă ; e incomensurabil cu fiecare dintre acestea și cu oricare altele ; e indefinisabil, inefabil și insolubil. Nu-l poți măsura cu etalonul îngerilor și nu-l poți înțelege după măsura fiarelor ; limpezimea primilor, ca și a celorlalte, nu i se potrivește și se refuză preciziei și clarității, dar și obscurității. E o penumbră ce desfide orice regulă, un echivoc ce interzice orice punere în ecuație, o nelămurire ce se împotrivește oricărui efort de a fi total soluționată. Îi poți, eventual, consemna unele spuse, înregistra unele fapte, memora exemplul. Îi poți da și nume : Antigona, Socrate, Iisus. Iată Muritorii. Mai mult — ce sînt ei, nu știi. Știi doar că sînt și că, fiind, s-au arătat vrednici de a muri. Ceilalți,

care nu ajungem aici, care nu voim să ajungem aici, sîntem doar plante, sau păsări, sau îngeri disimulați sub un înveliș omenesc. Dar pentru unii ca aceștia, moartea e doar o uzurpare...

Ca să mori, prin urmare, nu ajunge să *fî existat*; trebuie să *fî și fost*. Dar nu cumva atunci, pentru *a fî*, e de folos grija pentru moarte, gîndul la ea, *melete thanatou*, cum spunea Platon? E de folos, cred, dar nu chiar în felul în care se gîndea Platon. Căci dacă moartea înseamnă o transportare a persoanei și a conștiinței sale din acest loc într-altul – fie într-un transcendent, fie într-o nouă imanență obținută prin reîncarnare – ea nu este atunci veritabilă. Te gîndești așadar numai la o lungă călătorie, iar grija pentru ea presupune să-ți aduni proviziile corespunzătoare, pentru ca să ai parte de răsplată și să scapi de pedeapsă la capătul drumului. A te gîndi la moarte înseamnă, prin urmare, a avea în calcul răsplata și pedeapsa care îi vor urma. Ceea ce îți propui este, în definitiv, o politică pe termen lung: acționează în așa fel încît, chiar dacă nu vei cîștiga acum, într-o lume perisabilă, să beneficiezi de cîștig mai tîrziu și pentru eternitate. Și poate că într-adevăr vei avea parte de fericirea veșnică, dar numai dacă există un rai al politicienilor.

Dar nu tot un fel de politică ne propune și Pascal cu pariul său destinat incredulilor

și nehotărîților? Dragul de Pascal, gînditor mult iubit și de mine printre alții și totuși atît de imposibil de acceptat cu pariul său! Să punem rămășag – ne invită el – că există Dumnezeu și viața veșnică. Dacă pierdem, nu pierdem de fapt nimic, căci totul se va reduce la neant. Dar dacă cîștigăm, cîștigăm cu aceasta „o infinitate de vieți fericite”. Și adaugă: „Or, ceea ce puneți în joc (viața aceasta) este atît de puțin și are o durată atît de mică încît ar fi o nebunie a nu o pune la bătaie într-o asemenea împrejurare”.

Dar este oare într-adevăr de crezut că vom fi răsplătiți timp de o veșnicie pentru că, în chipul unor jucători prevăzători, ne-am orientat cum trebuie și la vreme? Vom avea parte de îndurare fiindcă n-am săvîrșit rele, stînd în febrila așteptare a recompensei? Oportunismul metafizic n-are cum fi mai de preț decît cel politic, ba poate chiar dimpotrivă, căci, în cazul său, aliniezi la o împrejurare nu doar o parte, ci viața în întregul ei. Or, oportunismul politic îl blămăm și îl disprețuim. Îl vom elogia și îl vom alege pe celălalt?

Dimpotrivă, să pariem mai bine – dacă ne știm în nesiguranță și dubiu – că *nu* există altă viață decît aceasta și să susținem că moartea e sfîrșitul adevărat al ființării omenești. Să trăim atunci ființînd în acest fel, *fiind*, și nu doar împăcîndu-ne cu exis-

tența. Dacă pierdem pariul și ajungem totuși la Judecată, vom fi, desigur, priviți cu blîndețe; căci am trăit cuvenit nu de frica pedepselor infernale și nu în nădejdea unei feliicități paradisiace. Vom primi ce ni se cuvine pentru că am fost buni fără speranță de bine și vom primi cu atît mai sigur cu cît am așteptat mai puțin.

De aceea, invers decît propunea Unamuno, fiindcă sîntem oricum într-o incertitudine metafizică, să trăim ca și cînd am fi, fără nici o îndoială, muritori. Dar *muritori* în sensul deplin al cuvîntului și nu doar ființe pieritoare. Ce vom face? Ne vom gîndi moartea. Vom ști că ea reprezintă nu orice fel de sfîrșit, ci doar unul umanizat, conținerea existenței unui *unicum*, a unei entități aparte, fără asemănare. Firmamentul ar fi prea îngust pentru a însemna pe el toate caracteristicile și posibilitățile acestui *unicum*, iar o viață multimilenară ar fi încă strîmtă pentru a fi umplută de el. Dar ea, viața, este în realitate cu mult mai strîmtă. Nu trebuie atunci folosită cu o grijă intensă, cu o atenție încordată și neobosită? Cînd ai ogoare nesfîrșite, obții recolte mari chiar dacă te îngrijești puțin sau mediocru de treburile cîmpului; dar cînd ogorul ți-e mic și strîmt, cultivă-l cu sîrg ca să ai rod bogat. A fi exprimă ceva aproape infinit. Dar ți se cere să *fii* nu într-un spațiu infinit, ci într-unul limitat, și trebuie să așezi

nemărginitul între hotarele mărginirii. Poate fi atunci socotit vreun efort ca suficient de mare, ori poate fi declarat fie și un moment de delăsare ca prea puțin vinovat?

Ne-am obișnuit însă să ne vedem asemenea frunzelor care se trec, asemenea florilor cîmpului ce înfloresc și apoi, repede, se usucă. „Precum sînt neamurile de frunze, tot așa sînt și cele de oameni” – credea încă Homer, deși „oamenii” săi, de fapt, îl dez-mint. Ne imaginăm, altfel zis, dispariția, dar nu vrem să ne imaginăm moartea cu tot ceea ce ea presupune, nu după, ci *îna-nte*. Ne gîndim uneori că ne putem bucura de viață și de plăcerile ei trăind într-un etern prezent. Nu știm, nu vrem să știm ce sîntem și nici ce am putea fi. Dar omul, chiar trăind subuman, asemenea unei flori, încă nu e lipsit de jindul după ceea ce el ar fi trebuit să fie și astfel nu scapă de o crîncenă suferință.

Alteori, nu vrem să vedem moartea celorlalți, ci doar dispariția lor. În ofensiva noastră, în agresivitatea noastră, uităm atunci și de propria noastră moarte, ba pînă și de pieirea ce ne așteaptă, și socotim că în acumularea de bunuri și în extinderea puterii vom cîștiga și împotriva celorlalți și împotriva morții. Vom pieri, desigur, dar nu va mai fi în noi ce să moară.

Nu cumva însă, gîndind mereu asupra morții, ne vom lăsa cuprinși de deznădejde,

ori roși de descurajare? Nu ne vom abandona hazardului și indolenței, ori unui nihilism paralizant?

Dacă ne vom concentra cu adevărat asupra morții, nu se va întâmpla aceasta. Căci ea, moartea, reprezentînd conținerea ființării ca om, presupune o prealabilă ființare omenească. Să fim deci obsedați de moarte, dar nu și de simpla pieire și dispariție. Să trăim cu moartea în suflet, dar nu subteroearea extincției — iată ce înseamnă a trăi în felul potrivit omului și nu al aștrilor sau plantelor. Fiindcă a trăi ca un om și a trăi ca un muritor sînt unul și același lucru. Prin omenească sîrguință, deci, dăruire și greșeală, ne vom cîștiga moartea și împreună cu ea viața, iar țintind la prima în deplinătatea și adevărul ei, putem spera și la buna potrivire a celei de-a doua. Altminteri, fără să fim nemuritori, nici nu vom muri; ci, intrînd în nesfîrșita curgere, ne vom duce doar...

## VI. Autoportretul și științele „negative”

Cunoașterea începe de la o speranță: aceea că efortul depus va fi răsplătit, dovădindu-se de folos și aducînd un bine celor ce vor avea beneficiul său. Dar tot cu o speranță se și încheie: aceea că, într-adevăr, ea și-a dovedit utilitatea și binele. Atîta vreme cît păstrează neclintite aceste două speranțe, cercetătorul poate munci cu îndîrjire, dar se și poate odihni, după lucrul său, cu seninătate. Totuși, el nu trebuie niciodată să uite că tot ce poate fi mai solid, mai sigur și mai categoric în știință se desfășoară, în realitate, între reperele a două fragilități, a două incertitudini – două speranțe – nu altminteri decît se așterne în fiecare zi drumul strălucitor al soarelui, între lucirile nesigure și netrainice a două crepuscule.

Măcar, însă, în cazul a ceea ce numim „științele naturii”, la care se mai pot adăuga încă cîteva discipline cu caracter „exact” sau apropiat de acesta, precum cibernetica, incertitudinile pe care speranța le seamănă la capetele științei par să fie reduse la un minim suportabil și nu prea preocupant.

Nimeni nu va contesta cu seriozitate foloasele medicinei, chiar dacă el va ridica eventual obiecții asupra felului în care ea, sau o parte a ei, se arată a fi întrebuințată. La fel, sînt greu de pus la îndoială beneficiile aduse de fizică, chimie sau cibernetică: dovadă stau nenumăratele noastre aparate, mașinile, produsele de toate felurile pe care aceste științe le confecționează și care, deja, s-au inserat organic în existența noastră. Iar cel care nu-i de acord, să înceapă prin a-și debransa telefonul și lumina electrică pentru a fi credibil. Și apoi, oricît am incrimina cu dreptate, de altfel, reale sau virtuale dezastre ecologice, nu-i mai puțin adevărat că este aproape de domeniul nebuniei să tăgăduiești global valoarea științei și a tehnologiei moderne, dacă n-ar fi decît pentru că, tot cu ajutorul lor, acele dezastre pot fi vindecate sau prevenite.

Există însă și un alt fel de speranță în valoarea cunoașterii și a științei, speranță care a stimulat dintotdeauna intens mințile învățaților și ale cercetătorilor: este speranța în folosul dezinteresat și pur adus de cunoașterea în sine. Dar în acest caz, nemaifiind legată de intenția producerii unor bunuri concrete, palpabile, nemaivînd susținerea oferită de sporul perceptibil al comodităților, speranța devine sau trebuie să devină credință. Credință „ante scientiam” mai întîi, că adevărul există și



că el poate fi dobândit prin omenească trudă și sîrguință; credință „post scientam” apoi, că măcar o parte din acest adevăr a fost deja obținută. Oricînd, firește, un savant poate afirma, în stil neopozitivist, că știința nu oferă adevăruri, ci doar modele temporar utile; oricînd el poate susține împreună cu Karl Popper că noile teorii formulate se fac spre a fi „falsificate”, și nu spre a fi adevărate, și că o teorie care, deocamdată, întrunește toate sufragiile lumii savante nu este, de fapt, mai adevărată ca o alta, ci doar n-a putut fi încă infirmată.

Mi se pare însă indiscutabil că atunci cînd omul de știință devine cu adevărat om de știință și se abține să filosofeze după moda zilei, el redevine și un om ce crede cu tărie în puritatea și măreția adevărului, credință cu care el își începe și își încheie demersul științific. Căci ce altceva decît o credință puternică și vie ar putea explica dăruirea sa, truda, răbdarea, privațiunile la care adesea consimte, spre a-și putea conduce cercetările, energia pe care trebuie să o desfășoare neîncetat? Cum s-ar justifica mai bine toate acestea? Prin aceea că el se străduiește să elaboreze teorii cît mai „falsificabile”, cum cere Popper, ori prin aceea că speră și crede a se afla la vîna-toarea a „ceea ce este cu adevărat”, după vorba lui Platon? Nu — drumul științei, dacă e mărginit, nu poate fi decît de ceea

ce pare a-i fi contrar : de credință. Iar știința însăși se înfățișează atunci drept ocolul îndelungat pe care credința îl face spre a se întâlni cu sine și a-și da sieși, la capăt, fie și o timidă îmbrățișare.

Nu poți, prin urmare, să nu *speri* că știința e bună la ceva atunci când iei notă de performanțele unui computer și nu poți să nu *crezi* în valoarea ei și a adevărului pe care ea îl promite atunci când afli că se poate stabili, cu destulă precizie, ce s-a întâmplat în primele secunde și minute ale existenței Universului, acum aproximativ 10 miliarde de ani. Dar este îngăduit, tot la fel de ușor, să *speri* și să *crezi* când îi citești pe Derrida, pe Lévi-Strauss, pe semioticieni și pe structuraliști, pe psihologi, pe istoricii culturii și ai artei, pe Freud, pe Julia Kristeva, pe criticii literari, în general, când dorești să înțelegi și să apreciezi rezultatele din așa-numitele „științe ale omului”? Credința se blochează repede dinaintea controverselor fără sfârșit, a disputelor interminabile, a metodelor atît de diferite. Dar nu este mai ales profund dezamăgitor faptul că în pofida marilor eforturi, a erudiției, a metodelor îndrăznețe, rezultatele par adesea să ajungă în puncte mai mult sau mai puțin previzibile, ba care, de destule ori, fuseseră deja expuse anterior într-un limbaj mai simplu și mai puțin sofisticat?

Rămîne firește măcar speranța. Dar ce mai poți chiar spera în domeniul acestor discipline și, mai cu seamă, poți spera întemeiat că ele se vor dovedi în stare să aducă vreun bine? Artiștii și scriitorii nu speră de obicei nimic bun de pe urma exegezei critice iar publicul tinde să le dea dreptate. Curiozitatea ne îmboldește, desigur, să citim biografii, monografii, analize stilistice, sinteze etc., dar aduc toate acestea, chiar la un loc, binele pe care îl oferă un singur medicament nou inventat? Trebuie constatat iarăși că, dacă societățile noastre se administrează astăzi ceva mai bine decît o făceau în trecut, aceasta se datorează în mult mai mică măsură teoreticienilor, cît oamenilor practici. Nu mai putem crede, ca pe vremea lui Tucidide, că istoria furnizează modele și că lucrează la îndreptarea moralității comune, căci altminteri cum ar fi putut coincide țara istorismului cu cea a național-socialismului? Iar dacă așa stau lucrurile, la ce bun istoria și disciplinele înrudite? E greu, deci, de văzut în spatele imensei investiții de erudiție și de inteligență îndreptățirea unei speranțe corespunzătoare. Și totuși, are dreptul și cercetătorul din aceste domenii la o speranță, ba chiar la o credință. Dar în ce mai poate el să creadă, pentru ca ardoarea sa, elanul său creator să nu slăbească pe parcurs, iar voința

lui de a exprima să triumfe dinaintea stavilelor de tot felul și a netrebnicelor întâmplări ale vieții?

În orice caz, el n-ar trebui să creadă prea mult, după chipul colegului său din științele naturii, în rezultatele pozitive ale disciplinei sale. Iar între timp, ne gândim să-l sfătuim să examineze un caz în care problema lui s-ar putea regăsi: cel al autoportretului din pictură. Cred că multă lume a observat că, printre celelalte portrete ale unui pictor, autoportretul sau autoportretele sale se disting întotdeauna, au un aer aparte, se remarcă prin ceva indefinisabil care nu are nimic de-a face cu „poza” sau cu anumite convenții picturale. Dar nu-i totuși autoportretul un portret? Este, firește. Artistul s-a examinat cu atenție, a căutat să se obiectivizeze, s-a privit o vreme ca pe o ființă străină, exterioară sieși. La fel ca întotdeauna, a schițat și acum formele, a pus în pagină, a studiat luminile și umbrele, a repartizat cum a crezut mai bine tonurile și a echilibrat culorile, a căutat să fie expresiv. Astfel, arta sa a trecut prin toate fazele necesare, s-a epuizat în creație, a depus cu folos tot ce virtual deținea. Arta sa – da. Dar el – nu încă. Căci, abia ajuns aici, la extremitatea artei sale, pictorul se întâlnește în fine cu el însuși; acum, în sfârșit, chipul din fața sa începe să se identifice cu

sine. Artistul își dă seama că cel din față nu este doar un om, un bărbat, un personaj îmbrăcat într-un fel sau altul, avînd o anumită vîrstă, ci că, dincolo de acestea toate este și *altceva*, ceva aproape inefabil – el însuși. Iar această uimire din fața a ceva ce este „altceva” trece în tablou și face din el acel *altfel* de portret care este autoportretul. Dar trebuia neapărat ca portretul să fie dus pînă la capăt pentru ca domnia lui să înceteze și trebuia ca arta să-și rostească ultimul cuvînt pentru ca, dincolo de artă, să mai apară încă ceva. Un autoportret este un portret? Este și un portret.

Să judecăm acum în același fel în privința științelor omului, prin care acesta, privindu-se pe sine, își reface neîncetat și în stiluri diverse „autoportretul”. Dacă respectul pe care l-am acorda acelor discipline s-ar baza în exclusivitate pe pozitivitatea rezultatelor pe care ele le acumulează, altfel spus, dacă am avea în vedere numai *subiectul* lor, am avea de ce să fim dezamăgiți și să nu ne facem prea multe speranțe în acea privință. Dacă numai așa ceva am lua în considerație, am putea într-adevăr să ne îndoim că ele ar fi proporționale prin meritele ce le au cu eforturile depuse pentru obținerea lor, pe teren, în biblioteci, în arhive sau la masa de lucru. Numai că însumarea tuturor acestor rezultate reprezintă doar

„portretul” pe care omul se gîndește să-l picteze. De abia acum însă, după ce aceste rezultate există, după ce ele au fost verificate și analizate în fel și chip – după ce ele au fost „epuizate” în pozitivitatea lor – vine, în sfîrșit, și timpul „autoportretului”, al *temei*. Adică momentul lui „altceva”.

Cercetătorul, ca și cititorul său, care îi urmărește pas cu pas demersul, ar trebui să-și spună, așadar, nădejdea nu atît în „rezultate”, cît în negativul pe care ele îl aștern în urmă-le, în semnificația golului pe care, odată rețeaua lor perfectată, îl va afla. E un gol tensionat însă și important la culme, nu mai puțin decît pauza într-o frază muzicală. Științele „pozitive” se comportă, am putea spune, asemenea unui om care, cu multă strădanie, ar scoate pe rînd, dintr-o cutie mare, o serie de obiecte dintre cele mai diverse, anume, pentru că aceste obiecte îi sînt necesare, pentru că intenționează să le utilizeze. Științele omului sînt însă „științe negative”: și aici sînt scoase din cutie, cu destulă trudă, numeroase obiecte; dar scopul autentic al acestei operații nu stă atît în dobîndirea obiectelor însele, cît să zicem, în contemplarea unui desen aflat pe fundul cutiei.

Trebuie, într-adevăr, să ne încredințăm că toate cercetările în domeniul manifestărilor umane duc – sau măcar ar trebui să

ducă — la concluzia, mai mult sau mai puțin explicită, că există la om și la creațiile sale ceva care, în ultimă instanță, se refuză științei: șade acolo, în întâlnirea spiritului cu sine însuși, un „altceva”, ireductibil la orice analiză și sistematizare. Autoportretul era aparte printre celelalte portrete, iar științele omului sînt aparte printre celelalte științe, fiindcă, și într-un caz și în celălalt, autorefectarea introduce o realitate „negativă”, prin care subiectul-obiect se descoperă fără asemănare cu lumea, incomensurabil cu aceasta și autonom. Dar pentru ca această situație să fie vădită, pictorul trebuie să fie bun și să-și ducă pînă la capăt arta și, de asemenea, cercetătorul trebuie să fie și el bun și să-și conducă analizele pînă în punctul unde acestea, singure, își „dau sufletul”.

Prin urmare, dacă rațiunea de a fi a științelor „pozitive” stă în ceea ce ele știu să spună, rațiunea de a fi a științelor „negative” stă în murmurul care se aude cînd ele nu mai știu ce să spună. Să fie așadar cît mai multă erudiție, dar pentru a se arăta pe o cale cu adevărat „apofatică” faptul că erudiția nu este totul. Să se facă demonstrația cu cît mai multă logică și consecvență, dar spre a se vedea că există întotdeauna un „rest illogic și inconsecvent” în om. Să se sistematizeze și să se lase drum liber teoriilor generalizatoare, să se adune fapte

în exhaustivitate. Căci numai astfel va fi vădit că, dincolo de un anumit punct, nici teoriile, nici faptele, nici nimic altceva nu mai pot da seamă despre om. Tot efortul „științelor negative” trebuie să urmărească epuizarea laturii prin care omul aparține acestei lumi, pentru ca, în momentul când ele sînt nevoite să tacă, să se întrevadă latura prin care omul nu mai aparține *decît* propriei sale lumi. Fiindcă în aceasta stă singura noastră măreție: *autonomia*.

Iar dacă se va aduce întîmpinarea că existența unui rest ineputabil în om e destul a fi pur și simplu afirmată, declarată (așa cum am făcut și noi aici) și că în acest caz tot lungul excurs al „științelor negative” s-ar dovedi inutil și nejustificabil, va trebui să răspundem în felul următor: nu este suficient ca pictorul să fie conștient că se pictează pe sine, pentru ca autoportretul să și existe; el trebuie pictat efectiv, cu răbdare, etapă cu etapă. Tot așa, nu-i suficient ca unui om să-i spui că ai făcut o călătorie pentru ca omul să simtă într-adevăr ceea ce ai simțit tu călătorind. Trebuie să-i și povestești. Acel „rest”, acel „altceva” din om nu este un lucru, un obiect perceptibil direct și pozitiv, care să se poată afla în centrul unei expuneri didactice. El este o negativitate, un minus, ce nu poate apărea *decît* situîndu-se în penumbra unei pozitivități. De aceea, pentru a avea acces la el,



pozitivitatea e neapărat să fie parcursă, etapă de etapă, trăită, asumată. Calea dreaptă nu ar însemna decît enunțarea unei abstracții, instalarea dogmatică a unui cuvînt fără valoare. Ar fi să înlocuim negativul prin neant și penumbra prin întuneric. Numai calea ocolită duce la țintă cu adevărat; dar ea este trudnică, anevoioasă, nefiind nici lipsită de dezamăgiri, căci trebuie să ne învățăm să construim numai pentru a vedea că există ceva mai presus decît construcția noastră.

Putem spune, prin urmare că „științele negative” sînt o mijlocire indispensabilă către ceva care le va nega, tot așa după cum templul din zidărie și vizibil era cîndva, pentru credincios, mijlocirea absolut necesară către zeul său nematerial și prin care vizibilul era negat.

Ne mai rămîne atunci să reflectăm mai atent asupra puterilor și virtuților unei negativități. Dar și asupra semnificației unei conjuncții. Căci iată: științele pozitive afirmă mereu, răspicat: „asta este”. Celelalte, numite de noi „negative”, științele „autoportretului” și ale omului rostesc, cu voce șoptită, ce-i drept, dar nu mai puțin fermă: „și asta este”. Dar cu această umilă, trivială conjuncție, credința și speranța pot reîncepe a mai prinde inimă.

## VII. Antiplatonism

1. În mijlocul unei lumi magnifice, de stejari, de stînci semețe și de astre strălucitoare – iată, există și o *trestie*, una singură – omul. N-ar fi îndreptățit să spunem că e cea mai slabă dintre toate trestiile – așa cum o proclamă Pascal – fiindcă altele, în adevăratul sens al cuvîntului, de fapt nu mai există. Omul – unica și deplina trestie. Este ea însă și gînditoare, așa cum ne asigură tot Pascal? Pleonasm: trestia – suplă, flexibilă, dăruită cu grația libertății, lipsită de o determinare pozițională rigidă, ce-și află calea spre soare, gata să se frîngă în orice moment și totuși izbutind – nu poate fi altfel decît gînditoare, căci gîndul înseamnă întregul flexibilității, supleții și grației. Nedesăvîrșirea ei, absența încremenirii, a blocajului rigid, felul în care știe să se retragă dinaintea vînturilor spre a le rezista apoi cu statornicie în clătina sa, stinghereala, în fine, pe care și-o resimte privind lumea dură ce o înconjoară – nu înseamnă toate acestea „a gîndi”? Omul gîndește pentru că e trestie – dacă vrem să dăm cuvintelor înțelesul lor complet – și numai trestia deplină gîndește, iar a gîndi

și a fi pe de-a întregul trestie sînt unul și același lucru. Dimpotrivă, atunci cînd încearcă să se asemene cu stejarii sau cu stelele, oricît de frumoasă s-ar închipui trestia atunci în ochii săi sau ai altora, gîndul său viu devine rațiocinare, calcul. Dar prin ce se deosebește gîndul de calcul?

Printr-un nimica, la prima vedere, prin ceva negativ, printr-o ușoară penumbră ce lasă în vag cîteva linii de fugă printr-un element pe care îl numesc *aproximare*. Calculul reprezintă exactitatea, precizia, lumina. Gravitatea și magnificiența lui sînt evidente; gîndul îl urmează, i se supune o vreme. Apoi, deodată, îl ia în răspăr: aceasta este aproximația. Dar adevărul nu șade de partea magnificienței, ci de partea răspărului.

Mai înseamnă atunci că adevărul stă laolaltă cu trestia unică și deplină, și nu cu arborii și aștrii cei strălucitori, înseamnă că adevărul nu este „ne-ascundere” (a-letheia), cum vor grecii și Heidegger în urma lor, ci penumbră, blîndă penumbră. Nu-l afli în empireul stelelor fixe sau al realităților care vor să le semene, ci pe aleile sublunarității, pe unde însă nu colindă decît omul.

2. Oh, de unde să aflui atunci descîntecul pentru a mă putea împotrivi cu sorți de izbîndă marelui Magician, lui Platon? Cum să găsesc calea de a ocoli eternul platonism care ne articulează fără încetare ideile și

ne seduce cu cîntecul său de sirenă? Căci Platon ne-a învățat că sublunaritatea este un vremelnic și trist prizonierat din care se cade să ieșim, el ne-a convins de atîtea ori că adevărul se asociază cu perfectul, cu stabilul, cu precisul și clarul și că ceea ce e tulbure și aproximativ trebuie expedit în lumea detestabilă a opiniei. De la Platon avem nostalgia unei patrii care e a omului, dar e în altă lume decît cea a omului, de la Platon încoace năzuim să semănăm cu astrele și să ne punem șovăielile și erorile pe seama închisorii terestre în care omul autentic – spiritul – ar fi damnat să viețuiască; de la Platon, proiectele globale ce pretind a organiza viața și lumea într-un sistem al preciziei și al desăvîrșirii siderale, nu mai conținesc să ne obsedeze.

Marea eroare – cît de seducătoare eroare – a platonismului din toate timpurile este, cred, *a fi proscris aproximativul* din regatul spiritului sau, mai bine, de a-l fi socotit doar o nevrednică treaptă, ce se cere a fi neapărat, în toate cazurile și cît mai repede, depășită. Menirea omului? Să urce, să urce neconținut, dincolo de ceața penumbrei, spre lumina cea clară și precisă, acolo unde îl așteaptă îmbrățișarea divinului, cu care cel mai bine seamănă lumina și claritatea. Trestia e cu atît mai meritorie cu atît este mai puțin trestie. Cum deci să găsești pentru tot acest cîntec de sirenă descîntecul potrivit?

3. Aș vrea să scriu totuși un elogiu al aproximativului. Cum să-l încep? Poate împotrivindu-mă după puteri ideii dintotdeauna a platonismului că spiritul este deopotrivă precizie, adevăr și claritate desăvârșită și că doar o dată cu căderea sa în temnița trupului se naște aproximarea, estomparea marilor linii directoare. Dar lucrurile nu mi se par a sta deloc așa: dimpotrivă, cu cât o ființă e mai mult trup, cu atât este în ea mai multă precizie și claritate. Ce egalează, din acest punct de vedere, hexagoanele perfecte ale stupilor de albine ori desăvârșita și netulburata funcționare a instinctelor păsărilor? Trupul, la animale, dar și la oameni, atunci când i se îngăduie să-și urmeze legea sa, lucrează perfect, cu toată precizia, autoreglându-se fără greș și reechilibrându-se fără eroare. Numai atunci când intervine artificialul, civilizația, domesticirea, corpul intră sub o stăpânire străină și, pornind în derivă, începe să rateze, să-și uite funcțiile, să-și piardă reflexele, să-și destrame exactitatea reacțiilor.

Dar – s-a spus – simțurile ne înșeală, ca, de pildă, atunci când obiectele văzute de la distanță ne par mai mici decât în realitate. Fals. Simțurile nu ne înșeală, așa cum nu-l înșeală nici pe vulturul care își ochește de la distanță prada; vedem exact realitatea pe care natura ne cere s-o vedem, în felul în care este bine pentru natura noastră să

vedem și atît cît ne este util să vedem. Căci simțurile noastre ne înfățișează nu numai obiectele, așa cum ar dori inteligența, ci *obiectele cu distanța lor cu tot* în modul cel mai precis și mai clar. Dar inteligența vede aici o eroare, deși ea este, în fapt, cea care înșeală simțurile.

Exactitatea și claritatea se asociază, așadar, cu trupul și, împreună cu el, se rotesc netulburate pe firmamentul stelelor fixe; dar odată cu gîndul, cu duhul, abia o dată cu acestea, intră în lume sublunari-tatea. Acum pot începe erorile, se nasc eșecurile, neîmplinirile, ezitățile, pașii falși, reacțiile disproporționate, dizarmoniile, dar tot abia acum pot sosi, în fine, așteptările și speranțele. Claritatea apare și dispare, precizia își mai pierde din aplomb, se încovoie. Sosește domnia aproximării. Dar ceea ce este paradoxal, poate, și nu tocmai ușor de înțeles este că în același moment se naște și șansa adevărului, ba chiar adevărul însuși.

În lumea omului, adevărul și exactitatea – așa cum observa și C. Noica – adesea se despart. Aș adăuga însă că, de aceea, adevărul crește adesea din solul aproximării și din aerul penumbrei. Felul în care folosim limbajul este, poate, cel mai bun exemplu. Vrem, spre pildă, să spunem unui prieten ceva ce ne temem că l-ar putea durea. Dacă i-am vorbi în chip exact și

precis, s-ar putea întîmpla să-l rănim ori chiar să-l jignim sau să-l înstrăinăm. Adevărul prieteniei noastre s-ar vedea nimicit în favoarea unei fade exactități. Dar noi vom căuta să-i vorbim cu blîndețe, adică prin aproximări, sugerînd fără a numi răs-picat. Vom uza de politețe, iar prietenul, înțelegînd, ne va fi recunoscător. Comuniunea noastră va supraviețui datorit aproximațiilor. Nu-i acesta adevărul prieteniei?

Iubim o femeie care ne iubește, dar „viața” ne desparte. Trupurile noastre separate țin de regnul exactității. Dar cu aproximațiile din vorbe pe care din cînd în cînd ni le spunem, reușim să țesem între noi o infinitezimală legătură a duhului, subtilă și delicată, o pînză aproape invizibilă de aluzii, asociații și amintiri. Nimic precis, nimic determinat, nimic clar. Dar nu-i aici adevărul iubirii?

Ce poate fi mai diferit decît un cerc și o dreaptă? Exactitatea geometriei ne asigură că ele n-au nimic în comun, iar platonismul ne-ar aminti, în plus, că cele două figuri participă la Idei diferite, ce se exclud reciproc. Dar analiza infinitezimală face o aproximație: admite că un segment de dreaptă este totuna cu un arc de cerc, dacă ele sînt suficient de mici. Dar, mari sau mici acelea, Ideile lor, firește, nu pot decît să le despartă etern. Or, în pofida Ideilor și a preciziei lor separatoare, vine gîndul

aproximației și, trecînd peste trupurile stăpînite de exactitate ale Ideii de cerc și ale Ideii de dreaptă, unește *duhurile* cercului și ale dreptei într-o nuntă care înseamnă matematica modernă. Nu se naște așa adevărul științei?

4. Să însemne atunci oare că între aproximație și precizie există o prăpastie de incompatibilități? Aceasta este valabil numai în cazul aproximațiilor rele, căci sînt din belșug și de acestea. Mă refer la cele care provin dintr-o insuficiență, dintr-o slăbiciune, care redau confuz și neclar, ceea ce ar putea cu adevărat fi redat clar și distinct. Ori la aproximările pripite, care se grăbesc să declare precizia inutilă și învinsă definitiv, în chipul în care un elev neștiutor de geometrie s-ar grăbi să proclame inutilitatea acesteia.

Dar aproximările bune vor cu totul altceva: ele încuviințează precizia, o respectă, se retrag, sînt în defensivă dinaintea ei, o lasă să lucreze. Numai într-un foarte tîrziu se decid a-i face rezistență și a o limita, tot așa după cum numai în extrema depărtare, către orizont, liniile peisajului sînt tulburate de neclaritatea și incertitudinea pe care desimea aerului le orînduiește. La fel, bunul pictor aproximează în tabloul său înfățișarea unui om, dar pentru ca arta să-și obțină deplinătatea unei aproximații



esențiale, ea trebuie mai întâi, lungă vreme, să se bizuie pe toată precizia și rigoarea bunului meșteșug.

Însă dacă, cum se vede, de multe ori, exactitatea este o mijlocire pentru o finală aproximație, se întâmplă nu arareori și ca aproximația să apară drept o treaptă – dar o treaptă ce nu poate fi niciodată depășită către o finală și ireală, în fond, claritate. Ia naștere, în acest fel, o „aproximare dinamică”, cum se întâmplă în știință, în general: aici, diferitele modele ale naturii sau ale unei părți a acesteia alcătuiesc tot atâtea aproximări, de o imensă valoare fiecare în parte, ale unei exactități inutile prin intangibilitatea sa. Și aici, adevărul ține, în fond, cu aproximarea.

Pe noi ne interesează însă mai cu seamă o altfel de aproximare care, spre deosebire de aceasta de mai sus, e „statică”. Aici nu se mai avansează, de la un punct, pe calea clarificării și a sporului de exactitate, nu fiindcă lucrul n-ar fi materialmente cu putință, ci fiindcă o stranie interdicție se pune stavilă. De ce Michelangelo și-a lăsat nefinisate lucrările sale de bătrânețe, de ce el, care, în tinerețe, poliza, șlefua pînă la ultima splendoare a detaliului marmura, a lăsat acum formele trupurilor să se ghi-cească doar, să rămînă în aproximativ? Poate fiindcă Michelangelo, care, în tinerețe, era platonizant și credea în Ideile

eternă ca modele ale clarității perfecte, ajunsese în târziul anilor săi să înțeleagă că exactitatea, precizia și claritatea stau mai degrabă de partea trupului și numai a lui. Dar că de partea omului adevărat, a spiritului, stă aproximarea, ce nu vrea să fie altceva decît este, care nu se căznește să avanseze și nu vrea să se *rezolve*.

Și, în general, ar trebui, poate, să ne întrebăm : de ce este atît de important pentru orice întreprindere omenească autentică – poate cu excepția științei pure – acel „să știi unde să te oprești”? De ce trebuie neapărat să te oprești undeva, cînd se pare că ai putea merge și mai departe și atunci cînd crezi și atunci cînd te apropii de un om și atunci cînd organizezi un grup social?

Artistul se oprește fiindcă simte că „inspirația”, penumbra sub care lucrează, îl lasă pe drum, nu-l mai ocrotește, îl abandonează, iar singur, sub soarele clarității, refuză să pășească. Refuz, de asemenea, să forțez cunoașterea unui om, căci știu că acesta este o persoană și că, de aceea, prea multă claritate ar zămisli indiscreția, iar discreția ar aduce noaptea peste relațiile omenești. La fel, confecționez un proiect social, dar trebuie să refuz să-l conduc prin toate detaliile, să întîrzii nemăsurat în consecvență, trebuind să mă mențin la o aproximare convenabilă, pe care o socotesc prețioasă așa cum este și fiindcă este. Căci,

dacă aş avansa mai mult pe calea preciziei nestăvilite, m-aş grăbi să întruchipez utopia: or, aşa cum prea adesea s-a văzut, nu există oroare mai nesăbuită şi mai mare decît întruchiparea utopiei. Cum să nu te revolţi atunci împotriva platonismului – oricît l-ai fi iubit odinioară – cum să nu cauţi cu înfrigurare descîntecul prin care ne-am putea mîntui de vraja pe care el continuă să o reverse asupra spiritelor noastre, cînd ştim că el ne-a învăţat să preţuim utopia şi să-i căutăm prin toate mijloacele întruparea, eliberînd-o de orice ezitări şi aproximări, pe care să le asociem doar cu un mizerabil şi stîngenitor trupesc?

5. Nu ştiu dacă avem un leac pe măsură. Dar poate că vom găsi totuşi ceva care să ne folosească, amintindu-ne unele crîmpeie din vechi şi slăvite poveşti, pe care gîndul cu aproximaţiile sale vine neîncetat să ni le şoptească. Iată, se scrie în cartea Facerii, 18,23-33, că Dumnezeu, voind să nimicească Sodoma şi Gomora pentru păcatele lor, stă de vorbă, înainte, cu Abraham. Iar acesta îl face pe Creator să consimtă că nu va distruge cetăţile dacă se vor găsi în ele măcar 50 de drepti. Abraham insistă însă: îi cere lui Dumnezeu să fie mai drept, mai milostiv, iar acesta, pe rînd, acceptă să nu distrugă cetăţile nici pentru 45, apoi nici pentru 30, nici pentru 20 şi, în fine, nici

pentru 10 drepti. Ce face, prin urmare, Dumnezeu? Ezită, face rabat, aproximează „dinamic” „numărul de aur” al dreptilor necesari și suficienți ce pot mîntui o cetate. Dar întregul demers apare a fi o aproximare „statică”, de data aceasta, a felului cum am vedea, în lumina preciziei, acțiunea Providenței. Cum adică, Spiritul pur, Spiritul absolut, incorporeal și suveran, să nu știe dinainte ce trebuie și ce nu trebuie să nimicească și să aibă nevoie de sfaturile unei inteligențe omenești? Proiectul său să fie incert, să trebuiască a fi amendat, corijat în mai multe rînduri și să nu fie el în stare să determine dintru eternitate, cu toată precizia, numărul dreptilor? Dumnezeu nu este Providența – una după gustul utopic al platonismului – *el aproximează Providența...* Și același lucru se întîmplă atunci cînd el se răzgîndește a mai nimici lumea prin potop. În general: acest Iahve-Elohim care se răzgîndește, care are parte de căință, care fierbe de mînie și este gelos, care se sfătuiește cu patriarhii și îndrumă mersul istoriei pe un traseu în zigzag, complicat, nu este el un *Dumnezeu aproximativ*? Da, dar e totodată un „Dumnezeu viu” și, prin urmare, adevărul stă de partea sa.

Spiritul absolut, Dumnezeul desăvîrșit și unic, se manifestă *cu precădere* așadar, în sublunaritatea aproximativului, în cercurile pe care le face unde părelnică.

Dar tot acolo – iată – îl întâlnim și pe Fiul său. Să citim „sinopticele” și vom afla acolo un Iisus Nazarineanul care, după ce s-a îndoit de drumul său și s-a rugat să fie eliberat de povara misiunii sale mesianice, pe cînd se afla în rugăciune pe Muntele Măslinilor, se vede trădat și abandonat de ucenici și moare în chinuri, simțindu-se părăsit chiar și de Dumnezeu. Nu-i acest Iisus o aproximație a unui Mesia exact și precis? Îl aflăm pe acesta din urmă la Ioan Evanghelistul, la elenicul și gnosticul Ioan, unde vedem pe Iisus funcționînd ca un fel de desăvîrșită mașină de acțiune soteriologică. Nu-i niciodată surprins, e atotștiutor, e rece și distant, nu dialoghează mai niciodată, ci conferențiază, n-are ezitări sau oscilații. E cu adevărat lumină ce strălucește în închisoarea cărnii și a materiei, arestată acolo vremelnic. În „sinoptice” însă, Fiul Omului, adică omul adevărat, cel mai bun, cel mai pur și cel mai spiritualizat, are nu o dată, incertitudini, emoții, retracări, bruscheți, ca, de pildă, în episodul cu femeia cananeeancă pe care se decide să o ajute numai după ce o lasă să se umilească și după ce apostolii intervin insistent în favoarea ei. Fiul Omului este penumbră și aceasta nu fiindcă ar fi, încă, prea mult trup, ci fiindcă este prea din belșug spirit; tocmai penumbra îi asigură adevărul și autenticitatea. Dar *această aproximație mesianică este omul deplin.*

Atunci însă omul trebuie să respecte domeniul aproximativului din sine și din ceilalți și să nu privească cu dezgust luptele și oboselile pe care acesta le presupune, nici să adopte soluția facilă și leneșă de a pune viciile omului pe seama trupului și virtuțile sale pe cea a spiritului. Căci numai spiritul, tocmai fiindcă este spirit, are deopotrivă și vicii, și virtuți. Cum ar putea, de altfel, omul, odată ce a fost făcut după chipul și asemănarea unui Dumnezeu al aproximațiilor și al ezitărilor, cum ar putea el, fără a-și dezminți natura, să se închidă fără apel în precizie și în desăvârșită coerență, oricît de minunate ar fi în sine acestea?

Firește, el va cultiva îndelung precizia și rigoarea, dar nu va merge pînă la capăt pe drumul lor, părăindu-i-se strălucirea astrală a acestora străină și departe de adevăr, tot așa după cum Cătălinei lui Eminescu Luceafărul i se înfățișa lucind „fără de viață” și „un mort frumos cu ochii vii”. Poate că atunci, urmînd iarăși calea nedreptății eroine a lui Eminescu, omul se va gîndi că adevărul e mai acasă la el atunci cînd Absolutul se manifestă printre penumbre și reverii, prin doruri și speranțe, în sublunaritatea antiplatoniciană a reflexiilor în apă și în oglindă, căci numai așa el poate „de suflet să se prindă” și să dea sens întregii vieți. Acolo însă – spune

poetul – Absolutul poate fi privit „cu un surîs”, adică cu umor, iar el răspunde cînd „tremură-n oglindă”, adică cu o aproximație. Sau – cine știe – e felul lui de a avea, și el, umor...

Nu cred, de aceea, întemeiată afirmația lui Wittgenstein că „tot ceea ce poate fi spus poate fi spus clar”, în rest, nemai-rămînînd decît nimicul și tăcerea. În ceea ce mă privește, aș fi gata să susțin că tot ceea ce *merită* a fi spus trebuie spus „cu un surîs”, adică *aproape* clar și depășind claritatea. Căci, dincolo de aceasta, stă aproximația, dincolo de rațiocinare stă gîndul, dincolo de lumină stă penumbra, iar dincolo de vîntul cel tare, de focul nimicitor și zgomotul teribil stă șoapta cea blîndă; prin ea, însă, „o preafrumoasă fată” își cheamă iubitul; dar tot prin ea i-a vorbit cîndva profetului Eliahu însuși Dumnezeuul cel viu.

## VIII. Tăcerea lui Philebos

1. Poate că *Philebos* nu-i cel mai atrăgător, nici cel mai pasionant, nici chiar cel mai profund dintre dialogurile platoniciene. Îi lipsesc grația și spontaneitatea jovială a dialogurilor de tinerețe, nu are tensiunea dramatică a lui *Phaidon*, nici subtilitatea logică a lui *Parmenides*, nici patima constructivă din *Republica*. Nu întâlnești aici nici mituri, nici imagini strălucitoare, nici excese dialectice, nici descrieri exotice, precum în *Timaios* sau *Critias*. Dialogul nu are parcă fluenta din alte părți, scenografia e săracă, iar personajele sînt reprezentate de taciturnul Philebos, cam nătîngul Protarchos și de un Socrate obositor prin locvacitate și care pare că nu mai e ce a fost. Multe fragmente remarcabile, desigur, în țesătura de ansamblu a opului; dar cele mai multe par reducții, dezvoltări ori reluări ale altor dialoguri – *Republica*, *Sofistul*, *Timaios* – de parcă Platon ar fi utilizat aici cupoane rămase de la croiala celorlalte opere și pe care, neîndurîndu-se să le lase deoparte, le-a cusut cu abilitate de meșter bun, chiar dacă nu și cu știutu-i geniu, în noua confecție numită *Philebos*. De aceea, probabil,



nu sînt rare aici unele incongruențe, unele inconsecvențe, o imprecizie supărătoare a terminologiei. În general, s-ar părea că desenul nu e foarte clar, iar compoziția lasă de dorit. Nici ea nu mai este ce a fost.

Ar fi avut, așadar, și Platon momentul său de oboseală, de relativă scădere. Am putea vorbi despre în termenii în care Horațiu se referea la Homer: *quandoque bonus dormitat Homerus*: O ușoară ațipire a geniului. O mică și ne semnificativă odihnă pe un drum plin de capodopere. Iată ce s-ar părea că trebuie spus despre *Philebos*, dacă ne-am propune să-l caracterizăm uitînd de deferența datorată – se crede – „monștrilor sacri”. Asta, dacă am vrea să fim necomplexați. Dar și destul de superficiali.

Într-adevăr, ar însemna să fim cu totul ușuratici față de gînd, dacă am vedea în *Philebos* doar prezența unei relative oboșeli compoziționale și estetice. Nu că acestea n-ar exista, dar tocmai fiindcă marele magician e mai puțin în formă aici, fiindcă seducțiile cu care îi reușește de obicei să ne fure sînt ceva mai puțin prezente, se dezvăluie, poate mai clar decît aiurea, o limită esențială ce nu e numai a lui *Philebos*, dar și a platonismului în general și poate chiar a întregii gîndiri grecești. Cred că se poate vorbi despre un eșec inherent sistemului platonice, pe care structura ceva mai laxă sub aspectul „artei poetice” a dia-

logului îl scoate în evidență. Desigur, Platon era conștient de unele mari probleme pe care le ridica teoria Ideilor, probleme pe care și le pune sieși, fără menajamente, în *Parmenides*. Dar acum, în *Philebos*, dificultățile sînt, în bună măsură, diferite, iar Platon pare să le rezolve cu o grabă exagerată. Dar le rezolvă cu adevărat, sau nu? — iată întrebarea.

Sînt convins că mulți vor scotoci aceste critici o impertinență din parte-mi. Se înșeală însă. Nu-mi arog nici cea mai mică urmă de superioritate față de Platon, față de care nu avem decît avantajul conjunctural evocat cîndva de Bernard de Chartres: acela de a fi niște pigmei cocoțați pe umerii unui uriaș, pigmei ce, totuși, doar din pricina poziției, văd puțin mai departe. În fapt, eșecurile gîndirii, rătăcirile ei atunci cînd aceasta este cu adevărat gîndire sînt asemănătoare celor ale eroului tragic: căderi spectaculoase care împing mai departe umanitatea. Nu numai că ele fac parte din miezul fierbinte al istoriei filosofiei, dar constituie chiar o parte minunată a sa — marea ei tiradă tragică, *hybris*-ul care o pune în cumpănă, dar o și recrează. Nu este, așadar, o dovadă de condescendență a evoca asemenea eșecuri. Nu-i mai puțin adevărat că, după ce a rătăcit astfel din belșug, gîndul cată spre acasă; nu însă pentru ca, fixîndu-se, să rămîină acolo sta-

tornic, ci spre a avea de unde să plece ca să răătăcească și să cadă din nou...

2. Platonismul pornește de la două presupoziii fundamentale, care devin, de fapt, proprii nu numai întregii filosofii antice care urmează, dar și unei mari părți a metafizicii europene în ansamblul ei. Potrivit primei, existența este dedublată: pe de o parte, o lume a inteligibilului și a spiritualului, a Ideilor eterne, arhetipuri a tot ce există, pe de alta, o lume a sensibilului, a obiectelor concrete, individuale, a lucrurilor. Foarte pe scurt, această presupozitie ar putea fi formulată în felul următor: *spiritualul e altceva decât sensibilul*.

A doua presupozitie de bază vrea să afirme o judecată de valoare. Conform ei, binele, adevărul, frumosul, ființa, divinul stau de partea spiritualului, întrucât acesta este stabilitate, claritate, permanență. Dimpotrivă, sensibilul, văzut ca devenire, instabilitate, curgere este depreciable, este inferior și negativ.

Trebuie remarcat că aceste două presupoziii nu sînt niciodată puse la îndoială explicit în cuprinsul dialogurilor. Mai mult, partenerii de dialog ai lui Socrate – pentru a nu mai vorbi despre Socrate însuși – le admit și ei fără discuție, socotind absurdă o opinie contrară sau diferită. Problema este doar, mai întîi desigur, de a deduce

consecințele ce decurg din aceste presupoziiții, în special în ceea ce privește condiția umană. Apoi Platon dorește să înțeleagă felul în care cele două lumi interacționează — este vorba despre faimoasa participare a lucrurilor sensibile la Idei — chestiune discutată pe larg, evocată și în dialogul nostru și care va deveni, din momentul când va fi reluată de Porphyrios în *Introducerea sa la Categoriile* lui Aristotel, și piatra de încercare a filosofiei medievale.

Dar dacă presupozitiile nu sînt puse la îndoială în mod explicit, ele totuși, mai ales cea de-a doua, sînt uneori în mod implicit neomologate. Mai exact, există situații când cititorul capătă impresia, fie și nu foarte clară, că s-ar putea să existe totuși o ciudată alianță între frumos, bine, divin pe de o parte și sensibil, pieritor și concret, pe de alta, astfel încît Ideile eterne și generalul să nu mai beneficieze de o deplină biruință. Bineînțeles, în chip explicit, Platon contestă o astfel de posibilitate. Dar, după cum tăietorul de lemne, atunci când defrișează o pădure, lasă totuși, ici-colo, pîlcuri de arbori din care pădurea să se poată cîndva reface, tot astfel Platon menajează cînd și cînd situații și momente care pot fie și numai sugera că lucrurile ar putea sta și altfel decît el vrea să creadă la modul „diurn” și decît dorește să ne convingă și pe noi să credem. Și poate că nimic nu este mai impresionant

și mai dramatic în filosofia platonice decît întâlnirea surprinzătoare a acestor „resturi de pădure” și de verdeață virgină pe cîmpul arat cu grijă de raționalismul platonice. De aceea putem, cred, afirma că valoarea și sensul acestei filosofii rezidă nu numai în ceea ce ea afirmă, în luminile pe care le proiectează, ci și în ceea ce disimulează, în *penumbrele* pe care le îngăduie uneori. Iar tăietorul de lemne va primi nu doar mulțumirile plugarului de azi, ci și pe cele ale drumețului din noua pădure renăscută de mîine.

Acum, trei mi se par momentele esențiale cînd presuposiția că *spiritualul*, *binele* și *generalul* se află de aceeași parte și sînt similare în substanța lor este, implicit și disimulat, pusă la îndoială. Și nu este deloc întîmplător că aceste momente sînt tocmai: întâlnirea cu *moartea*, cu *iubirea* și cu *plăcerea*. Să spunem atunci că ele ar putea fi descrise ca așezîndu-se sub semnul a trei formule: *plînsul lui Phaidon*, *beția lui Alcibiade* și *tăcerea lui Philebos*.

3. Experiența morții este, după părerea mea, punctul nodal al întîlnirii cu individualul din om, sau, mai bine zis, cu *persoana*. Căci, în sensul propriu al cuvîntului, numai persoanele pot muri, pe cîtă vreme celelalte existențe nepersonalizate doar dispar, se duc sau pier. Nu întîmplător, în

epopee, numai oamenii, nu și animalele, sînt numiți și „muritori” (*brotoi*). Moartea reprezintă conținerea unei existențe unice, irepetabile și fără locțiilor și, în același timp, ea întregeste conturul acelei existențe. Prin faptul morții, singularitatea și irepetabilitatea noastră capătă sens. Dar opinia lui Platon – cea explicită, „diurnă”, desigur – este exact cea opusă acestuia: moartea este, la el, o întîlnire cu generalul, fiindcă prin intermediul ei generalul, universalul din om este restaurat, revenind la condiția sa autentică și primordială. Persoana cea trecătoare și muritoare nu este esențialul, ci doar o etapă spre esențial. De aceea, pregătirea pentru moarte (*melete thanatou*) a filosofului nu este văzută ca lucrul la întregirea persoanei, ci ca un efort către transcenderea ei.

Aceasta în chip explicit, deci. În mod implicit însă, și totuși extrem de dramatic și de percutant, există în *Phaidon* destule semne ale unei concepții diferite. Fapt este că discipolii, strînși în temniță în jurul filosofului care urmează să moară, nu izbutesc, în pofida injoncțiunilor și a argumentelor acestuia, să-și păstreze calmul și seninătatea cerute de asumarea teoriei. Deși ei admit în final că dovezile și raționamentele prezentate de Socrate i-au convins rațional, ei nu-și pot stăpîni, spre stupoarea lui Phaidon, nici durerea, nici tristețea, nici

chiar plînsul. Rațional, firește, ei pot admite că moartea este un lucru bun fiindcă ea mijlocește intrarea în transcendență. Or, ei au învățat că transcendența înseamnă eternul, stabilul, neschimbătorul. Afectiv însă, ei simt că se vor despărți de singurul lucru care contează cu adevărat pe lume: individualul pur, lucrul cel mai alterabil, cel mai schimbător și mai imprevizibil, acel ceva pentru care nu există substitut și care seamănă cel mai puțin cu esențele imutabile pe care le evocă Platon — *persoana*. Socrate autentic, concret, aflat acum în fața lor, *acesta* va trebui să moară. Și chiar dacă sufletul său, eliberat din înlănțuirea trupului, va supraviețui îndreptîndu-se spre cortegiile zeilor fericiți, ceea ce va supraviețui este un *ce* abstract, un Socrate-idee, un Socrate eteric. Dar ființa reală, personală nu va mai fi, iar plînsul lui Phaidon și al celorlalți discipoli pare a afirma, în răspărul tuturor argumentelor care încearcă să-l oprească, mica lui teză. Care anume? Că mai important decît abstractul este concretul, că valoarea stă de partea irepetabilului și nu a permanenței, că individualul este mai autentic decît universalul, că persoana este mai prețioasă decît Ideea. *Plînsetul lui Phaidon — prima limită a platonismului.*

Cea de-a doua este beția lui Alcibiade, sau mai precis, elogiul pe care Alcibiade

beat i-l face lui Socrate în *Banchetul*. Se vorbise înainte, în faimosul discurs al lui Socrate închinat lui Eros, despre drumul ascendent și inițiativ deopotrivă pe care îndrăgostitul și adeptul lui Eros trebuia să-l parcurgă. El trebuia să iubească mai întâi un trup frumos, apoi trupurile frumoase, apoi sufletele frumoase, apoi ocupațiile frumoase, apoi ideile frumoase, pentru a ajunge, în final, la iubirea Frumosului ideal, pur, fără formă și chip, care nu este decât frumos și prin care toate lucrurile frumoase ajung să fie frumoase. De aceea, Socrate îi explică lui Alcibiade că iubirea pe care acesta o resimte pentru el trebuie să aibă ca obiect real doar acea frumusețe absolută și ideală (*kallos*) și nu vizibila și particulara *eumorphia*. Și totuși, ținând discursul său straniu despre Socrate, Alcibiade, așa beat cum era, sau poate tocmai fiindcă era beat, părea să rămână la o altă opinie, a cărei îndreptățire nu e ușor de tăgăduit: într-adevăr, iubirea lui pentru Socrate nu se arăta a fi deloc una pentru forma ideală din Socrate, ci era iubirea pentru *acest* Socrate, așa cum se înfățișa el, în întregul său concret. Toate ciudăteniile și contradicțiile personajului – urîțenia sa, curajul său, felul său de a fi și de a se purta – totul concură la alcătui acea imagine de satir ce exercită o fascinație careia e greu să i te sustragi. Căci satirul este, pesemne, o ființă divină.



Da, acest Socrate real, concret, unic – numai el este vrednic de iubire, pe el îl iubește Alcibiade și nu o natură transcendentă căreia filosoful în carne și oase i-ar fi doar recipient. În principiu, iubirea se adresează unui particular, unui *unicum* și nu unui general încarnat. Pentru ea, doar acest individual este frumosul și binele și nimic altceva. Fiindcă iubirea este exclusivistă. Ca și moartea. Ca și plăcerea.

4. Plăcerea, într-adevăr, pare a fi și ea personală, caracteristică individual și, de aceea, incomunicabilă. Sau, în orice caz, incomunicabilă rațional. Iar faptul acesta este foarte grav din punctul de vedere al lui Platon. Ideal ar fi fost, pentru el, să se poată trăi fără plăcere; dar fiindcă, așa cum chiar Socrate recunoaște, singura viață posibilă pentru un om este cea „mixtă”, în care plăcerea și intelectul se amestecă, i se concede plăcerii, condiționat însă, dreptul la existență. Condiția este ca plăcerea să admită întîietatea intelectului, să fie de acord că acesta este mai aproape decît ea de Binele ideal și mai asemănător cu acesta decît e ea însăși. *Regalitatea intelectului* (a rațiunii) atît în întregul Cosmos – după modelul lui Anaxagoras – cît și în microcosmosul uman este o idee care îl obsedează pe Platon și aici, în *Philebos*, și în alte opere.

Cum va proceda atunci filosoful? A supune plăcerea intelectului înseamnă pentru el, a o raționaliza, a-i elimina misterul, teribila-i ireductibilitate. Ceea ce presupune, mai întâi, a o diviza, a-i regăsi genurile și speciile. Căci aceasta este tocmai caracteristica neliniștitoare și supărătoare a iraționalului: el se prezintă ca un întreg indivizibil, insecabil – un bloc ce nu poate fi redus la părți, explicat prin adăugarea și sinteza unor factori primi. Așa se înfățișează – arată Socrate – orice nelimitat, orice pluralitate vagă. Iar a încerca să o reduci pe aceasta direct la o unitate se izbește, de obicei, de un eșec. Trebuie recurs atunci la diviziuni și la enumerări; multiplicitatea indefinită trebuie mai întâi redusă la o multiplicitate definită printr-un număr și, numai după aceasta, unitatea ei sintetică devine cu puțință de obținut. În cazul analizei limbii, de exemplu, acest deziderat – arată Socrate – ar fi fost opera lui Theut, miticul inventator egiptean al scrisului și al studiului gramaticii, pentru că gramatica introduce numărul, măsura între indefinitul emisiunii vocale și unitatea pe care ea, ca o artă unică, o reprezintă.

Îl introduce, ori îl regăsește? Căci realitatea limbii este, fără discuție, discontinuitatea și dubla articulare – adică reductibilitatea rațională. E o realitate pe care Theut n-a inventat-o, ci a pus-o în evidență. Dar se

poate face aceeași experiență și cu plăcerea? Este ea în mod *real* divizibilă, discontinuă, se pot distinge la ea genuri și specii, iar acestea pot fi ierarhizate și numărate? Pentru Socrate, faptul e o evidență; Protarchos ezită puțin și apoi se predă lui Socrate. Philebos însă ridică din umeri și *tace*.

Socrate merge mai departe, nu doar practicînd dialectica ca de obicei, ci și psihologia – o foarte interesantă psihologie. Spre a fi înțelese tipurile plăcerii, el propune a se explica geneza acesteia. Plăcerea îi apare (după modelul alimentar) ca o „umplere”, durerea ca „golire”. Se observă apoi că plăcerile se asociază nu doar senzației, ci și memoriei, căci ne putem bucura anticipat de anumite lucruri, pe care le-am cunoscut și a căror amintire plăcută a rămas întipărită în memorie. S-ar părea că pot exista plăceri false, așa cum există și opinii false, cînd ele nu au priză la realitate. Dar foarte important este și faptul că plăcerile se combină cu durerile, ca atunci cînd cineva suferă de sete, dar speră că în curînd va bea, ceea ce îi procură o plăcere anticipativă. În general, coexistența dintre plăcere și durere caracterizează atît reacțiile pe care oamenii le au în cazul unor anumite boli, cît și esența tragicului și a comicului. Ar exista totuși și unele plăceri pure, superioare, provenite din contemplarea culorilor,

a formelor geometrice, sau din ascultarea sunetelor armonioase. Acestea ar fi singurele plăceri nobile, fiindcă sînt dominate de măsură. Doar ele au o oarecare înrudire cu intelectul și doar ele pot lua parte la viața bună și cu adevărat fericită. „Dureros de dulcele”, cum va spune Eminescu, este respins de Platon.

Ce face filosoful nu este greu de înțeles, în pofida drumului destul de complicat pe care pare să-l urmeze discuția din *Philebos*. Pentru el, superiorul și binele se asociază cu purul, stabilul, permanentul, necontradictoriul, clarul. Or, plăcerea e dovedită a fi, în general, amestecată, instabilă, mixată cu durerea. Nu numai că ea reprezintă o unitate, un bloc, dar tipurile ei sînt adesea contradictorii, mult prea diverse pentru a fi clasificate, stranii. Nimic, deci, care să poată apropia plăcerile de statutul binelui, dacă exceptăm firavele „plăceri pure”. Plăcerea „pură” este așadar, după Platon, nu numai singura descifrabilă de rațiune, dar și anesteziată de aceasta, redusă la o condiție inocuă. Iar viața adevărată, bună și modelată divin a înțeleptului trebuie să evite pe cît posibil ceea ce nu se supune acestei operațiuni de domesticire.

Socrate argumentează, explică, clarifică, vorbește. *Protarchos* se minunează, răspunde, consimte, vorbește și el. Doar *Philebos* se învâluie în continuare în tăcere.

5. La drept vorbind, Philebos ia de cîteva ori cuvîntul. El se exprimă extrem de lăconic, dar este suficient pentru ca tăcerea sa din restul dialogului să capete sens și greutate. Dar cine este Philebos, ce vrea el și, mai ales, de ce și-a numit Platon dialogul după un personaj a cărui prezență rămîne cu totul episodică?

Într-adevăr, Platon își denumea adesea dialogurile după unul dintre interlocutorii lui Socrate: Hippias, Charmides, Criton. Putea fi vorba și despre interlocutorul principal sau cel mai venerabil (Gorgias), așa cum, alteori, dialogul purta numele celui care, după ce asistase la o conversație socratică, o relata (Phaidon). Philebos reprezintă un caz neobișnuit în opera lui Platon. Căci este singura dată cînd eponimul dialogului este un personaj ce are doar cîteva intervenții, pe care istoria îl ignoră și care, chiar dacă îi furnizează lui Protarchos teza că plăcerea este binele suprem, nu mai aduce nici un sprijin în susținerea acestei teze. E evident că dialogul ar fi trebuit să se numească – după tot ce ne-a obișnuit Platon – *Protarchos*. Și totuși el se cheamă *Philebos*.

Aceasta nu poate însemna decît faptul că Platon ne trimite o sugestie, ne invită să fim atenți și să nu ne pripim în felul în care vom înțelege rolul lui Philebos. Poate că, în realitate, acest personaj nu este chiar

atît de puţin semnificativ precum ar rezulta în urma unei analize cantitative a intervenţiilor sale; poate că importanţa personajului este mai mare decît pare la prima vedere. Poate că absenţa sa relativă serveşte unei pozitivităţi şi nu reprezintă doar o negaţie.

„Philebos” înseamnă, etimologic, „cel care iubeşte tinereţea”. Şi, prin ceea ce sugerează numele, dar desigur mai cu seamă prin teza sa, a superiorităţii plăcerii, Philebos este, s-ar spune, un hedonist, poate chiar un „play-boy” antic. Se află, cum spune despre el Protarchos, *„temeinic aşezat pe poziţia lui”*, încît nu poate fi clintit cu nici un chip. E el, deci, un fanatic al desfrînării, o brută dedată voluptăţilor senzuale – cum sugerează în final Socrate, fără prea multă eleganţă? Nicidecum. Philebos este, desigur, un hedonist, dar hedonismul său este cel al unui *homo religiosus*.

Philebos este un devotat sincer şi adînc al Afroditei, zeiţa iubirii, a voluptăţii şi a frumuseţii. De aceea, orice ar afirma Socrate, oricîte argumente ar propune el, Philebos va susţine mereu: *„Eu unul cred şi voi crede mereu că plăcerea iese pe deplin biruitoare”*. Dar fraza lui cheie apare cîteva rînduri mai jos: după ce s-a convenit că Socrate va discuta cu Protarchos problema superiorităţii intelectului asupra plăcerii: *„mă spăl pe mîini de pîngărire şi iau drept*

*martor zeîta însăși!*" Într-adevăr, Philebos nu poate decît ori să-și afirme crezul și să-și laude divinitatea, ori să tacă, ceea ce va și face, în general, pe mai departe. El resimte discuția ce urmează drept o *blasfemie* și vrea, de aceea, ca tăcerea lui să nu fie socotită o complicitate, o consimțire, o lașă neglijare a îndatoririlor pe care și-o știe pentru divin. După această mărturisire de credință se poate întîmpla orice, dialogul poate ajunge la orice concluzie, dialectica poate imagina oricîte tertipuri; Philebos va rămîne neclintit. E o vină, o insuficiență a sa? Dar poate fi, a putut fi convins vreodată cu argumente credinciosul că zeul său e fals și cultul pe care i-l adresează zădărnice? Iar refuzul credinței de a se lăsa destrămată de șocul logicii trebuie socotit o vinovată și obtuză încăpăținare? Și totuși așa au gîndit, de obicei, interpreții dialogului, precum A. Diès sau Guthrie.

Noi credem însă că lui Philebos trebuie să-i facem dreptate, chiar dacă platonismul și exegeza l-au condamnat. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, uneori, Platon nu se confundă cu platonismul.

Trebuie să facem dreptate nu atît lui Philebos, acestui anonim, în definitiv, cît unei tradiționale și populare reprezentări despre divin, caracteristică Greciei vechi și pe care Philebos nu face decît s-o reprezinte cu pregnanță. Pentru grecul arhaic (ca și

pentru *homines religiosi* ai multor culturi tradiționale) orice lucru, fenomen sau însușire excepțională, uimitoare, excesivă, orice deplasare categorică a balanței naturale într-o direcție sau într-alta reprezintă o *teofanie* – spre a vorbi precum Eliade – mărturisește imediat prezența divină. Forța, frumusețea, iscusința, bucuria, mânia, boala, plăcerea, nebunia etc., de îndată ce par a depăși anumite praguri convenționale, devin semne ale participării la divin, ba chiar exprimă invazia irezistibilă a divinului în profan. O imensă diversitate de manifestări, așadar, stă la îndemîna prezenței nemijlocite a divinului în lume, ceea ce se exprimă, de bună seamă, prin marele număr de zei. De aceea, accesul la divin, sau la ceea ce se poate numi „realitatea neschimbătoare, autentică” (*ta ontos onta*), departe de a fi unic sau limitat la o cale privilegiată, este și el de o imensă diversitate. Fiecare om poate avea calea sa proprie, zeul său tutelar. Iar cînd această legătură dintre om și zeul său este puternică, omul apare ca un protejat al unei anumite divinități, precum era sprijinit și protejat Odiseu de către Atena. Omul este și el, atunci, excepțional, divin în felul său; el posedă *arete*, ceea ce nu înseamnă „virtute” în sensul nostru iudeo-creștin, orientat etic, ci o *exceelență*, un *geniu* într-un anumit domeniu, oricare ar fi acesta. Un astfel de om și o astfel de



„exelență” erau admirate și respectate, indiferent de caracterul lor etic sau nu. Căci îndărătul lor ședea neapărat un zeu. Un zeu însă cumva personal, individualizat. De aceea, „exelențele” diferite rămân incomunicabile, specifice unui *ins* sau *altuia*. Divinul nu silea individualul să se desfacă în generalitate, să se unească cu universalul, abandonându-și trăsăturile personale, calitățile sau chiar viciile proprii „dezindividualizându-se”, așa cum credea Nietzsche. Dimpotrivă, tocmai prin intermediul tuturor acestor calități personale, prin sublinierea lor paroxistică mai ales, prin excelarea într-un *sens* sau într-*altul* mai mult decât reușesc ceilalți oameni, *insul* se oferea divinului, sau mai exact, era captat de acesta, integrat lui cu totul și pînă la capăt.

Se înțelege, atunci, că toate căile erau, pînă la urmă, deopotrivă de minunate și de demne de respect. Iar dacă cineva nu era în stare să simtă, să înțeleagă „exelența” *altuia*, dacă avea, prin urmare, *alt zeu* decât acela, era dator măcar să cinstească ceea ce nu putea pricepe și să se ferească de blasfemia de a ocări neînțelesul. Căci respectul pentru diversitatea „exelențelor” însemna respect pentru întregul divin luat în diversitatea sa, iar aceasta poate că nu era decât un fel tradițional de a acorda *dreptul de a fi diferit* nu altcuiva decât omului însuși.

6. Iată motivul, prin urmare, pentru care Philebos socotește plăcerile — cele mari, cele puternice, ba chiar și pe cele dureroase ori tragice, precum iubirea — drept *bune*. Nu bune în sens moral, ci bune fiindcă sînt *dedicate unui zeu* și cale de acces către un zeu. Aceasta este „exceleța” sa, singura care îi este accesibilă pentru a-și sacraliza existența. El nu poate renunța la ea și nici nu o poate comunica celor care nu sînt destinați și pregătiți să o primească tocmai pe ea. Iar că o asemenea cale, dedicată Afroditei, era și ea văzută ca divină, ne-o arată în chip admirabil Homer în *Iliada* (III, 428-): Ni se spune acolo că Paris fuge de pe cîmpul de luptă unde se bătuse cu Menelaos și revine pe ascuns în cetate. Aici îl întîlnește Elena care îi reproșează, în cuvinte grele, lașitatea arătată dincolo de ziduri. Dar Paris, netulburat, îi răspunde:

„Nu-mi izbi inima, femeie, cu vorbe  
atît de aspre!  
Acum a învins Menelaos ajutat de Atena.  
Altă dată voi învinge eu. *Căci sînt*  
*și la noi zei.*  
Ci vino-acum să gustăm din plăcerile iubirii,  
Niciicînd dorința nu m-a posedat  
pînă într-atît”.

„Exceleța” lui Menelaos este războinică, fiindcă el este ajutat de Atena. Dar nici Paris, în felul său, nu-i cu nimic mai prejos. E numai *altfel*. El se supune Afroditei,

acceptă forța irezistibilă a acesteia, e sub stăpînirea ei. Aici stă „excelența” sa și, în ochii celor vechi, era și ea vrednică de cinste și de admirație.

7. Cred că putem înțelege acum mai bine nu numai mesajul principal, ci și pe cel „secundar” al acestui dialog, care poate că nu este capodopera lui Platon, care nu este cel mai clar și cel mai izbutit dintre opurile filosofului, dar unde acesta, în chip cu ade-vărat extraordinar, pare a avea intuiția limitelor esențiale ale platonismului.

Platon, Aristotel, și, în general, filosofia antică nu au nimic de-a face, bineînțeles, cu pozitivismul modernilor. Divinul există și pentru ele, dar — aceasta este marea noutate față de vechea religie — acum el este restrîns, limitat la un singur sector al existenței. Tot ceea ce este ordine, armonie, tot ce este clar, rațional, inteligibil aparține divinului și reprezintă chiar, de ce nu, *teofanii*. Dar numai atît. În rest, e vorba despre o lume sublunară, materială, profană, părelnică, derizorie, exclusă de la un contact nemijlocit și privilegiat cu sacrul și autenticitatea. Lupta, în *Philebos*, pare o *teomahie*, o înfruntare a zeilor; de fapt, ea este lupta a două concepții asupra divinului: pe de o parte, stă divinul divers, variabil, pluralist; de partea cealaltă, divinul restrîns, monocord, ce poate deveni în

ultimă instanță totalitar, cum se vede în *Republica*. De o parte se aşază toleranța individualizantă și amorală; de partea cealaltă, moralizarea riguroasă, cînd nu rigidă, înțeleaptă, cînd nu acră. De o parte este intelectul constrîngător, argumentativ, discursiv, dînd precumpănire generalului abstract. De partea cealaltă – persoana concretă, sentința categorică, credința și tăcerea.

Într-un fel, platonismul cîștigă, desigur. Zeul-intelect pare să-și adjudece o victorie incontestabilă. Dar e victorie de Pyrrhus, o victorie incertă – în fond, un eșec. Iar Platon, spuneam, e mai mult decît platonismul. De aceea, probabil, îl lasă pe Philebos să nu consimtă, să nu se predea, să nu devină complice la presupusa biruință a lui Socrate, a platonismului și a întregii metafizici. Marginalizat, înstrăinat, un om dintr-o lume ce se pregătește de asfințit, Philebos păstrează tăcerea. Căci ce-ar putea spune, dacă totuși s-ar hotărî să vorbească? Negreșit, nimic altceva decît, odinioară, Paris: „sînt și la noi zei”.

## IX. Schiță pentru un nou umanism

1. Nimic nu pare mai anevoie, mai penibil, în larma tehnocratică și ideologică a acestui fine de veac, decît să vorbești simplu, direct și necenzurat despre lucrurile care ne stau cel mai mult la inimă. Hîrtia s-ar zice să nu mai îndură, iar creionul nu mai vrea să aștearnă asemenea crase banalități, asemenea inane platitudini precum „bine”, „frumos” ori „suflet”. E preferabil, de aceea, dacă nu vrei să lași impresia dezonorantă a unei naivități fără margini, a lipsei grave de mobilare culturală, a unui desuet limbaj de almanah provincial sau de gazetă școlară, să scrii, de cîte ori ai ocazia, „ideal etic”, „structura motivațiilor estetice”, „tipologie psihică” etc. Și, bineînțeles, că sînt întru totul binevenite echivalente latinești, teutonice ori grecești, rediate de preferință, acestea din urmă, în caractere proprii, abținîndu-te cît se poate de la rabatul transliterației...

Realitatea este că purtăm astăzi în noi germenii unei confuzii între prețios și adînc și că trăim sub semnul unei isterii a complicației fără noimă, fără să istovim nicicînd a

delira în limbile tuturor savanților și specialiștilor – marii noștri arhangheli tutelari. Așa fiind însă, ajungem izolați de semeni și de noi înșine, incapabili a ne rosti cu franchețe ideile și a ne împlini cum se cuvine faptele. Să ne mai mirăm atunci că primele sînt atît de casante, iar celelalte atît de șovăitoare?

Dar dacă, între toate cuvintele de acest fel, de care te sfiești a te folosi cînd te adresezi confrăților, există unul al cărui uz aproape îți repugnă și a cărui folosire ți se pare într-adevăr a ține de o nepermisă eroare de gust – acesta este negreșit cuvîntul „umanism”. Ce cuvînt torturat! Ce vorbă chinuită, vidată de sens, ce loc de neînchipuite abuzuri, ce termen lipsit azi de sevă, de savoare și de coloană vertebrală – pe scurt, ce cuvînt ridiculizat și defunct! Există desigur unii ce îl mai invocă, dar o fac, fie pentru a exorciza din locuința noastră culturală strigoiul, fie pentru a ne îndemna la un împovărător și înjositor ritual necrofilic. În rest, s-ar părea că este un act elementar de igienă a vocabularului a-l lăsa să doarmă în dicționare și în manuale pe care toți le citează și nimeni nu le citește. Căci, în fond, nivelul de trai, ca și cel cultural, crește și în absența lui, nu-i așa?

Numai că, atunci cînd nu sînt recomandabile – în ipoteza că nu vrei să ajungi de rîs, și trebuie recunoscut că primejdia ridicolului

nu-i prea mică — vorbe ca „bine”, „frumos”, „suflet”, ca și „umanism”, nu ajungi să bănuiești că, în fond, ți se explică delicat și cu decență că nu este recomandabil să vorbești despre *om*? Este vorba, firește, despre omul-om, acela care are un *suflet*, care năzuiește spre *bine* și crede în *frumos* și *adevăr*, și nu despre „omul muncii”, „omul de artă și cultură”, „omul de știință”, „omul nou”, „omul modern”, „omul post-modern” etc. și alți asemenea „oameni” întru totul vrednici de stimă și care pot fi invocați fără nici un fel de grijă.

Este oare cazul să ne jenăm de umanitatea noastră, de ceea ce este în ea elementar și universal? Preferăm, spre a da satisfacție idolilor timpului, să psihologizăm, să sociologizăm, să propunem antropologii în locul umanismului, ne este rușine să vorbim despre „bine”, sau „frumos”, sau „adevăr” și recurgem la complicatele circuite ale unor perifraze erudite? Cum ar mai putea atunci vocabula „umanism” să fie altceva decât demnă de dispreț și suspectă în cel mai înalt grad?

E foarte probabil că perifrazele acestea nu sînt doar erudite, ci și pline de lașitate: a ocoli cu delicată abilitate și cu un prefăcut gust să vorbești despre „bine” înseamnă adesea a fi complice al răului. Există un diavol al sofisticii intelectului, al pedanteriei desfășurate pletoric; și nu e unul

dintre cei mai mici. Sigur este însă că atunci când „binele” cedează dinaintea „cîmpului de motivații etice”, când „frumosul” își pierde glasul dinaintea vocalizelor lansate de „structurile tipologice ale gustului”, când „adevărul” renunță la a ține piept „valorilor epistemice”, iar „sufletul” își dă sufletul înecat de „psihisme” și de „complexe abisale” – „om” devine un cuvînt anemiatic și stingher, un iz de stătut și puțin indicat a fi folosit fără alte adaosuri într-o discuție inteligentă. Căci, în fond, cu accesul blocat spre bine, adevăr, frumos, refuzîndu-i-se, sub sancțiunea ridicolului, dacă nu chiar a poliției, un suflet, omul-om ar face – zice-se – mai bine să rămînă doar un subiect al jurnalelor mondene și al clevetirilor de coafeze.

Cît despre vocabula „umanism”, poate, de ea ne vom îndura totuși să o admitem la festinurile noastre intelectuale, sigur, cam fără voie, ca pe o rudă săracă căreia, în ultimul moment i s-a găsit o îmbrăcăminte cît-de-cît decentă. Aceasta, de bună seamă, nu din pricina primei părți a cuvîntului – total compromisă – ci datorită terminației în „ism”. Orice s-ar zice, dar astfel ea sună – sună măcar – „comme il faut”, aproape distins, aproape chiar științific. Și asta nu-i puțin lucru, nu-i așa?

2. Ba da. E puțin. Dar ce se mai poate atunci face? Să întoarcem cumva spatele



veacului și, plini de nostalgie, să ne plecăm genunchii la zeii altora, asfințiți de mult? Sau, cabrați într-o eroică hotărîre, să luăm lucrurile așa cum se spune că sînt și, fără regrete prea mari ori suspine prea adînci, ba poate chiar animați de o secretă bucurie răutăcioasă, să abandonăm umanismul și cele ale sale, preocupîndu-ne de chestiuni mai rezonabile și mai la ordinea zilei? Oricum, ne pare evident că e imposibil a readuce la viață un cadavru și atunci e poate mai înțelept ca, în loc de a întreține un inutil cult pentru acesta să ne devotăm viilor.

Pînă una-alta, este poate preferabil – fie și pentru a cîștiga o fărîmă de timp de reflexie – să recurgem la un sumar exercițiu arheologic. Umanismul clasic, tradițional e mort și a-l mai asuma ca atare ne este interzis. Cine ne oprește însă să-i deslușim temeiurile, rostul, natura? Mărirea și căderea sa pot fi instructive. Sau este cumva vorba despre un exercițiu de prisos, despre o desfășurare inutilă de erudiție școlară – preocupare de „clerc” istovit de propriile neputințe și obsesii? Adauge cititorul, de partea sa, oricîte asemenea calificări, dar dacă își continuă lectura, noi sîntem cei care am cîștigat deocamdată ceva: problema noastră l-a stîrnit și ne putem bizui mai departe pe complicitatea lui.

Umanism, după părerea mea, înseamnă a profesa credința că: 1. omul nu este o

ființă ca oricare alta, fiind, prin natură, esență, destin diferit de restul firii. Această diferență nu este de grad și nici nu are caracterul unei triviale diferențe specifice, ci este o diferență ontologică. 2. Datorită acestui fapt, legile generale ale naturii nu pot fi extinse asupra omului direct și automat. Așa stînd lucrurile, trebuie să observăm de îndată caracterul excepțional al apariției umanismului: majoritatea civilizațiilor, fie ele primitive, arhaice sau înalte civilizații non-europene par să-l fi ignorat sau disprețuit. Pentru primitiv, de multe ori strămoșul tribului său e un animal – totemul. Pentru indian, sufletul trăiește la rînd nenumărate vieți, întrupîndu-se în oameni și în animale, fără distincție. Pentru chinez, aceeași lege universală, Dao, guvernează toate lucrurile și ființele, iar în marele Tot cu greu s-ar putea spune că omul deține o poziție privilegiată. Există, în schimb, un umanism implicit în destule pasaje din Vechiul Testament și însăși ideea unui om creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” garantează deja locul special ocupat de el în lume. Umanismul explicit, însă, maturizat și teoretizat apare de bună seamă, numai în Grecia, e transmis de aceasta romanilor și devine apoi bunul comun al europenilor pînă în secolul XIX. Nu e lipsit poate de importanță a sublinia excepția pe care o reprezintă umanismul

printre atâtea credințe și concepții ale civilizației universale. Excepție în care, firește, unii vor vedea o aberație a istoriei, un mutant monstruos al cărui sfârșit trebuie să-l așteptăm cu bucurie, alții – floarea rară, prețioasă între toate, pe care nu e îngăduit să o lăsăm să se usuce.

Dar în ce fel apare în Grecia credința umanistă? Nu facem aici desigur istoricul problemei și nici nu ne preocupă detalii concrete ale dezvoltării în timp a fenomenului. Din punctul nostru de vedere, trebuie doar precizat că umanismul este amorsat, lansat de interogația pe care omul și-o adresează sieși; interogație asimilată îndemnului „cunoaște-te pe tine însuși”, legat de istorie de numele lui Socrate și pus de legendă să străjuiască oracolul delhic. Problema are însă două laturi, mai întâi vine îndemnul de a întreba și întrebarea însăși: *cine sînt, ce sînt, de unde vin, care este rostul existenței și al vieții mele?* Printre toate nenumăratele întrebări puse de om lumii și lucrurilor acesteia, iată, apare acum distinct, clar, programatic chiar și întrebarea privitoare la întrebătorul însuși – spre a vorbi în felul lui Heidegger. Omul își întoarce fața către sine.

Vine apoi, foarte repede, și răspunsul și tocmai acesta întemeiază umanismul clasic sau tradițional. Omul – ne spune Socrate în întâiul *Alcibiade* al lui Platon, apoi în

*Gorgias*, în *Phaidon* și multe alte locuri – este un suflet nemuritor și divin căzut într-un trup material și perisabil. Forma în care este prezentat acest răspuns, termenii săi variază desigur de la gânditor la gânditor. Toți însă, și Socrate, și Platon, și Aristotel, și Cicero, și Plotin, și părinții greci ai bisericii, și Augustin, și Boethius, Scotus Erigena, Toma d'Aquino și umaniștii Renașterii, în frunte cu Pico della Mirandola, și Pascal, și atîția alții, vorbesc același limbaj esențial și afirmă aceeași idee. „Omul este un suflet nemuritor și divin, căzut într-un trup material și perisabil”. Ce înseamnă aceasta? Și de ce această învățatură despre om definește un umanism?

Există – se crede – o ierarhie universală a ființelor și a lucrurilor ce începe cu Dumnezeu sau cu Demiurgul și se încheie cu materia amorfă. Partea superioară a acestei ierarhii este formată de realitățile inteligibile, spirituale, eterne, lipsite de devenire și de moarte: Ideile, eonii inteligibili, cetele îngerești etc. Partea inferioară a ierarhiei aparține făpturilor materiale, trupești, supuse pieirii: animalele, plantele, mineralele. Sub aspect topologic, partea inteligibilă a scării ființelor este, mai întotdeauna, asociată spațiului supralunar, în timp ce sublunaritatea este rezervată părții materiale a scării. Dar unde se află, pe această scară, omul? Omul se află exact la mijloc,

în poziția centrală : căci omul, prin sufletul său divin, ca și prin puterile acestuia, ține de ierarhia superioară, a entităților spirituale, cu care se înrudește de aproape. Dar prin trupul său material, omul aparține deopotrivă lumii sublunare, cu care de asemenea se înrudește.

Iată atunci realizată prima condiție a umanismului : omul este o ființă aparte, altfel decât toate celelalte, fie ele animale sau îngeri, deoarece este singura făptură *dublă, duplicitară*, chiar am zice. El este un *complex*, pe câtă vreme toate celelalte creaturi sînt simple.

Dar această poziție specială și centrală a omului îi mai conferă acestuia o particularitate : toate celelalte ființe au un destin și o menire stabilită dinainte, pe care nu o pot nici dori, nici refuza, nici abandona. Fiarele, ca și îngerii trebuie să-și facă veșnic treaba pentru care au fost create : primele să se sfîșie unele pe altele, ceilalți să aducă etern laude Domnului. Cu omul, însă, lucrurile nu stau tot așa. Dublu fiind, omul poate opta : el poate să se îndrepte către lumea spiritului sau către lumea materiei, poate semăna cu un înger sau cu o fiară. Într-o lume în care fiecare creatură are locul său bine determinat pe o treaptă anume, omul poate urca scara sau o poate coborî ; el este, de aceea, nedeterminat. Este o *ființă liberă*. Și, în felul acesta, și cea de-a doua condiție

esențială a umanismului e împlinită : libertatea omului împiedică determinismul sau fatalitatea cosmică să se exercite asupra lui netulburat, complet. Omul se poate sustrage într-o anumită măsură absolutului legii universale pe care nici fiarele, dar nici îngerii nu-l pot ocoli și numai el, el singur, este o *persoană*.

Prin urmare, umanismul clasic se naște în urma întrebării pe care întrebătorul și-o adresează sieși. El este mai întâi un *umanism gnostic* (iau termenul în accepțiunea sa etimologică), deoarece consideră posibil răspunsul la această întrebare în termenii pe care credința umanistă îi pretinde. Apoi el este *pozitiv*, fiindcă răspunde efectiv întrebării, dezvoltând o concepție antropologică extrem de elaborată. De asemenea, el este și *științific*, de vreme ce această antropologie se află într-un raport strâns și necesar cu știința generală a epocii. Și, pentru că omul este văzut ocupînd poziția centrală și esențială în Univers, cu care el se aseamănă și a cărui structură s-ar părea că o reproduce în mic, pentru că, deci, întreaga lume se înfățișează ca o extensie a omului, s-ar mai putea adăuga și că avem de-a face, dincolo de toate, cu un *umanism ofensiv*.

3. Iată umanismul clasic la apogeu. Măreția sa. Apoi, urmează declinul, decadența, agonia. Iarăși, declarăm că nu facem istorie

și nu ne interesează aici buletinul medical al bolii și al decesului său. Și nici oficiul funebru. Ori pomenirea sa rituală, periodică. Ar fi destul de reamintit că tocmai științificitatea umanismului tradițional i-a inculcat acestuia germenul mortal: odată cu decesul științei antice, după Galilei, Leibniz, Lamarck, Darwin, Marx ori Freud, locul privilegiat al omului devine șubred, discutabil, în contradicție cu datele pozitive ale cunoașterii. Treptat, omul este metamorfozat într-o făptură ca oricare alta, locuitor al unei planete ca oricare alta, supus unor legi inexorabile ale naturii și ale societății, pierzându-și locul de copil privilegiat și iubit al unui Creator și el tot mai pus la îndoială.

Omul – făptură socio-naturală? Desigur, de vreme ce totul pare să o ateste. Acțiunile, gândurile, preocupările lui previzibile, istoria sa legiferabilă? De bună seamă – atunci când noile științe: sociologia, economia politică, psihologia, biologia se grăbesc să-i descrie gusturile și intențiile, să le codifice apoi în manuale savante. Cultul valorilor eterne întrunește tot mai puține sufragii? „Trădare a intelectualilor”, cum spunea Julien Benda? Poate, dar cum mai poți crede în ceva etern când perisabila sublunaritate pare să se fi înălțat pînă la empireu, dar a și coborît pînă în nadirul conștiinței? Există totuși mereu unii care,

în continuare, cu obstinație, în maniera celor vechi, pariază pe valorile eterne și pe variante ale platonismului. Ei apelează la formule arhaice și clamează vechi strigăte de luptă. E însă un umanism de dincolo de mormînt ceea ce ei practică, o lăudabilă, dar mioapă îndîrjire. Căci, orice s-ar spune, în Antichitate sau în Evul Mediu, umanismul era în relativ acord cu știința vremii, astăzi el este măcar în relativ dezacord.

Și atunci, din nou, ce-i de făcut? Să ne incriminăm neîncetat viciile, dar fără a ne oferi șansa unui remediu? Sau să aducem laude științei și prelungirilor sale tehnocratice, socotind că realizarea puterii pe care ele ne-o dăruie compensează îndesulător pierderea unei vechi demnități iluzorii?

Soluția este, cred, să fim cu adevărat și, pe cît se poate de integral, copiii timpului nostru, ai sfîrșitului secolului XX. Nu nostalgicii Antichității și nici moștenitorii fantasmelor veacului trecut. Să ne raportăm mai cu răceală la umanismul clasic, iar știința de astăzi să nu ne deștepte nici frisoane de încîntare, nici spaime de dezgust. Să ne respectăm vîrsta, venerabila vîrstă a civilizației noastre.

Mai întîi, deci, răceala față de umanismul clasic. Acesta este cum am văzut, un umanism gnostic, pozitiv, științific și ofensiv. Dar toate aceste atribute nu ne par



esențiale, inamovibile, făcînd parte din definiția umanismului în sine. Unul sau altul sau toate ar putea fi atunci schimbate și o nouă specie de umanism s-ar putea totuși naște. Un altfel de umanism, adecvat altor condiții, mai modest desigur, dar poate mai sigur. Căci aceasta este în fond important și nu conservarea evlavioasă a atributelor sonore mai sus numite.

Apoi să examinăm mai cu seninătate și mai cu calm știința noastră. Avem considerabilul privilegiu de a trăi într-o civilizație științifică și tehnologică *matură*, nu în mijlocul fervorilor tinereții sale. Știința și tehnologia se înfățișează astăzi mai tari ca niciodată, mai sigure, mai experimentate. Succesele lor sînt mai ferme ca oricînd, dar și limitele lor sînt mai limpezi. Cîndva, nu chiar atît de demult, se părea că acestea nu există. Astăzi însă, nu mai încape îndoială : cu cît știm mai mult despre toate cele, cu atît ceea ce nu știm și nu putem ști se înfățișează mai evident. *Și acest ceva este omul*. Nu, firește, omul biologiei, al sociologiei, al geneticii sau al psihologiei, nu omul atîtor discipline, ramuri și specialități, nu omul recenzat în reviste docte, discutat la colocvii și congrese, demontat în laboratoare, ori depanat în clinici ; ci omul-om. Căci ne dăm seama de abia astăzi, mult mai bine ca oricînd, că la vechea întrebare pusă nouă înșine : *cine sîntem, ce sîntem*,

*de unde venim, încotro ne ducem, de ce sîntem așa cum sîntem?* – nu prea știm să dăm răspuns. Cei vechi credeau că au un răspuns, după cum erau convinși că au răspunsuri și la celelalte întrebări adresate lumii. Modernii sperau să afle răspunsuri solide pentru toate întrebările. Noi, fiind siguri că lumii îi putem răspunde, știm că nouă înșine nu știm să ne răspundem decît șovăitor, imprecis și aproximativ. Cîndva, o generală pseudo-știință sau o generală ignoranță domneau peste toate: om și lume. Astăzi lumea devine mereu mai deslușită. Miliardele de ani ni se supun, galaxiile ne oferă secretele lor, infinitezimalul devine inteligibil, toate substanțele și energiile lor conlucrează în a ne sluji. Dar ce e în inima omului – iubirile, urile, obsesiile sale – continuăm să nu înțelegem prea bine. Talentul, geniul, felul cum se nasc ideile și de ce – ignorăm. „Je connais tout fors que moi-meme”, se plîngea demult François Villon. Cu atît mai mult astăzi trebuie să îi dăm dreptate, chiar dacă nu este neapărat cazul să ne lamentăm excesiv. Fiindcă este vădit că lumea se luminează tot mai mult, cu excepția unui ungher ce rămîne de asemenea în chip tot mai vădit într-o eternă semi-obscuritate. Omul – penumbra lumii.

4. Se va obiecta însă: poate că această neconcordanță dintre necunoașterea omu-

lui și cunoașterea lumii, chiar dacă apare azi mai vizibilă decît pe timpuri, nu e totuși esențială. Poate că, orice s-ar spune, semnele timpului înșală, iar efortul autocunoașterii nu este decît vremelnic blocat într-un punct, din cine știe ce motiv, fără să fie oprit definitiv de o instanță superioară, de un fel de „cenzură transcendentă” răuvoitoare. De altfel, n-ar însemna să pariem tocmai pe existența unei asemenea instanțe, atunci cînd am permite amintitei neconcordanțe să capete o prestanță exagerată, să se impună în chip absolut înaintea noastră? Și n-ar fi apoi un asemenea pariu incert ca rezultat și discutabil ca intenție, plasîndu-ne mai degrabă în periferia unor erezii decît în centrul unei meditații sănătoase și independente?

Asemenea obiecții ar fi destul de întemeiate, dacă ceea ce putem numi „deficitul autocunoașterii” nu s-ar baza decît pe extrapolarea unei experiențe a, să spunem, ultimelor două sute de ani de ofensivă științifică. Există însă și un alt argument în favoarea caracterului esențial al neconcordanței, care nu apelează nici la experiență, nici la postulatul discutabil al unei „cenzuri transcendente”.

Într-adevăr, o analiză cît de superficială a problemei sugerează de îndată că între cunoaștere, în general, și autocunoaștere trebuie să existe de la bun început o deose-

bire esențială, radicală. Ea provine nu din aceea că obiectul lor nu este unul și același, ci din faptul că, în timp ce, într-un caz, obiectul și agentul cunoașterii diferă, în celălalt, ele coincid.

Nu are rost să revedem aici îndelungata istorie a așa-numitului „paradox al mincinosului” și al celorlalte aporii înrudite cu el, care nu au încetat să-i frământă pe logicieni, de la megarici și pînă la Bertrand Russel și Wittgenstein. E destul a reaminti concluzia generală a tuturor acestor frământări, concluzie deloc excesiv de subtilă, ci, dimpotrivă, impunîndu-se lesne și bunului simț, și oricărei rațiuni sănătoase: un enunț, spre a nu fi echivoc, nu are voie să fie inclus el însuși în referința sa. Sau spus mai simplu: *nimeni nu poate vorbi fără echivoc despre sine*.

Astfel, a declara, de exemplu, că „omul e spirit” conduce imediat la observația că enunțul de mai sus a fost obținut prin intermediul spiritului omenesc, ceea ce atrage după sine enunțul echivoc „spiritul constată că el este spirit”.

Iată atunci problema capitală a autocunoașterii, prin care se explică deficitul ei continuu și iremediabil: coincidența inevitabilă a obiectului și a agentului ei.

N-ar avea, acum, rost să afirmăm că situația s-ar putea schimba din perspectiva unei inteligențe sosite din Marte sau

Sirius. Ceea ce ne interesează în fond este realitatea „fenomenală” a lumii și a omului și nu cea „numenală” a lor, pentru a vorbi precum Kant. De altfel, dacă această presupusă inteligență ar semăna cumva cu a noastră, lucrurile tot n-ar sta diferit, fiindcă, cercetîndu-ne pe noi, ea s-ar cerceta deopotrivă și pe sine. Iar dacă ar fi diferită de a noastră, ar fi cu neputință să aflăm și să înțelegm rezultatul cercetării sale.

Înseamnă aceasta că ar trebui cumva să exilăm din gîndurile noastre întrebarea privitoare la întrebător? Nicidecum. Chiar dacă ea este, pe bună dreptate, în fapt, privită cu suspiciune în manualele de logică, oamenii și-o pun și și-o vor pune neîncetat în toate felurile, în pofida logicii și avînd dreptate să facă așa ceva. Căci ea reprezintă unul dintre cele mai bune și mai frumoase lucruri aflate în puterea lor, așa cum o dovedesc toată arta, literatura și meditația noastră autentică. Fiindcă tocmai în echivocurile întrebării și ale răspunsului se află expresia a ceea ce este cu adevărat omenesc în om.

Să avem atunci îndrăzneala de a-l declara pe om *insolubil* ca obiect al cunoașterii, și aceasta în chip esențial și definitiv; să-l privim, de asemenea, pe fondul unui Univers ce devine neîncetat, prin părțile sale, tot mai *solubil*. În ce raport va sta el cu acest Univers? De vreme ce orice enunț de tipul: „omul este A, B, C... unde A, B, C, sînt

elemente ale lumii, nu poate fi, în ultimă instanță, decît echivoc (numai omul însuși poate face atari enunțuri), orice A, B, C... luate fie individual, fie colectiv, fie însumate sau combinate în orice fel nu vor putea decît să aproximeze omul. Și este vorba despre o *aproximare ireductibilă*, ce nu poate fi diminuată în timp și cu atît mai puțin eliminată, cum este cazul cu celelalte obiecte ale cunoașterii. Vom exprima aceasta spunînd că între om și lume există o *incomensurabilitate*: lumea nu poate da, pînă la capăt, măsura omenescului, așa cum nici acesta nu poate oferi măsura lumii. Două entități care se penetrează reciproc, care colaborează între ele, care dialoghează chiar; dar două entități care nu se confundă – iată realitatea de care mi se pare că este neapărat nevoie să ținem seama.

5. Dar nu este faptul acesta exact ceea ce ne trebuie, exact ceea ce căutăm, spre a relansa un nou fel de umanism, spre a reumple cu conținut temeinic acest vechi și uzat termen, ajuns în unghiul de ridicol, cînd nu în cel de trivială platitudine, al epocii noastre?

Se vădise că atributele umanismului clasic nu erau obligatorii, că ele puteau așadar absenta fără ca esența lucrului să fie alterată. Era nevoie doar să se recunoască existența unei diferențe radicale dintre om și

lume și ca primul să poată fi sustras determinării absolute sosite din partea celei de-a doua. Și iată, credem, avem acum ambele condiții îndeplinite.

Omul apare a fi diferit, fundamental diferit de lume și de lucrurile acesteia, fiindcă el este o entitate „insolubilă”, plasată însă pe fundalul unei generale „solubilități”. El este enunțul echivoc din mulțimea enunțurilor neechivoce sau care pot deveni neechivoce; el este veșnica penumbră pe un fond tot mai strălucitor, veșnica aproximație într-un spațiu al preciziilor. Iar această diferență nu se șterge o dată cu trecerea timpului și cu progresul cunoașterii, ci, dimpotrivă, are toate șansele să se întărească și să devină tot mai pregnantă.

Apoi, incomensurabil fiind în raport cu lumea și cu elementele sale, omul nu poate fi decât parțial, aproximativ, incomplet descris cu aceste elemente, explicat prin ele, prezis cu ajutorul lor și al legilor caracteristice acestora, situat într-o relație de dependență cauzală față de ele. Dincolo de un anumit punct însă, incomensurabilul – ce a putut să se ascundă un timp – explodează și va exploda întotdeauna. Și iată-l astfel pe om redevenit liber.

Nu-i mai puțin adevărat că acest umanism pe care încercăm să-l schițăm aici, este aproape inversul celui clasic, tradițio-

nal. Acela era, cum am văzut, gnostic, deoarece socotea posibil răspunsul la întrebarea pusă întrebătorului însuși. Acesta de acum este *agnostic*, deoarece știe că aceasta tocmai este singura întrebare la care nu există un răspuns. Acela era pozitiv, căci situându-l în centrul Universului și prezentându-l drept copilul privilegiat al Creației, el acorda omului o pozitivitate. Al nostru este *negativ*, căci omul se înfățișează ca un minus într-o rețea de plusuri, ca un deficit într-o rețea de împliniri. Cel vechi era apoi științific, fiindcă se plia concluziilor și reprezentărilor științei acelor vremi. Umanismul de acum apare a fi, dacă nu chiar non-științific, oricum *paraștiințific*, căci el se așază *alături de știință*, luînd seama mai mult la ceea ce ea nu e în stare să obțină, decît la ceea ce ea este în stare. În sfîrșit, pentru că nu mai recunoaște omului dreptul de a da măsură lumii și lucrurilor sale, umanismul acesta ar putea fi desemnat și ca *defensiv*.

Un *umanism al penumbrei și al defensivei* – iată, prin urmare, ceea ce îndrăznim să propunem. E aceasta puțin, e o sărăcire, e recunoașterea sau acceptarea resemnată a unei mizerii? E doar, poate, afirmarea unei modeste certitudini. Dar orice modestie reală are și orgoliile sale.

Putem, atunci, înălța iarăși capul și glasul; putem invoca din nou, cu fervoare,



omul-om și pe cele ale sale: adevărul, binele, frumosul, fără sfială și panică, fără să cerșim îngăduința de a ne oploși în vreun cotlon prăfuit, uitat vremelnic de teroarea tehnocratică și ideologică. Și nici nu este necesar pentru aceasta să luăm aere martiale și atitudini emfatice, să ne umflăm bătaios pieptul și, recitînd patetic litaniile unei tradiții sfințite, să ne împotrivim îndârjiți secolului, dar să nu ne împotrivim a-i mistui dejecțiile.

Căci are și veacul acesta ceva bun să ne dăruie, iar certitudinea noastră adevărată nu trebuie să atîrne doar de permisivitatea unor administratori ceva mai blajini ai lumii. Fiindcă nu acesteia și nu acestora aparținem noi cu totul. Există însă o casă a noastră – umanitatea noastră reală. Și este îndreptățit a crede în ea, chiar dacă seamănă mai puțin cu făclia strălucitoare ce luminează tenebrele, cît cu umbrarul sub care drumețul ostenit vine să se adăpostească, după ce a colindat îndelung prin colbul drumurilor și prin arșița toropitoare a amiezii.

## X. Despre fîntîni (epilog)

Cele mai multe lucruri au locuitori :  
Cînd n-ai la îndemînă un ciocan și vrei totuși să bați un cui, pot fi de folos o piatră sau tocul de la pantof. Cînd îți lipsește masa pe care să-ți așezi hrana, un placaj poate face și el destul de bine treaba. Un scaun poate fi înlocuit de un bolovan, un cuțit – de un ciob de sticlă ascuțit, cutia de chibrituri – prin cremene și iască. Dacă vrei să faci o groapă în pămînt și n-ai sapă, poți încerca cu un băț, dacă n-ai oglindă să-ți vezi chipul, poți folosi un lighean cu apă. La nevoie, cînd te prinde furtuna și n-ai casă, te poți adăposti într-o colibă sau chiar sub buza unei stînci, iar un buștean poate uneori servi drept barcă, așa cum două-trei pietre încinse bine în foc pot fi întrebuințate drept plită. Și așa mai departe. Dar o fîntînă cu ce să o înlocuiești?

Fîntînile nu au locuitori.

\*

Cîte deosebiri nu întîlnești la fîntîni! Unele sînt extrovertite, precum cele arteziene; ele își risipesc cu profuziune și generozitate apa. Cele mai multe dintre acestea arată un clar dezinteres pentru util; cu un vădit temperament de artist, ele ne desfată

prin nenumăratele curcubee strălucitoare. Fîntînile de țară sînt mai reținute și mai introvertite. Unele, totuși, semețe, cele cu cumpănă, îți fac semn de departe, te atrag, te îndeamnă să te servești de ele. Pe altele, modeste, pitulate sub cîte un copac, avînd un mic acoperiș conic, o pălărie de protecție deasupra, trebuie să știi să le găsești. Există fîntîni princiare, cu grifoni, delfini, scoici și naiade, toate cioplite în piatră. Există fîntîni cazone, cenușii, plasate exact în centrul curții închise a unei cazărmi. Există fîntîni serioase, grave, cu mecanisme bine unse, dar și fîntîni glumețe, care te împroașcă și te stropesc atunci cînd te străduiești să întrebuițezi apa pe care ai scos-o din ele. Unele scîrțîie de bătrînețe din toate încheieturile și au ghizdurile antice și acoperite de mușchi, altele își proclamă cu trufie, printr-o inscripție, vîrsta și cine le-a săpat. Există fîntîni care îți astîmpără de îndată setea, altele, care ți-o sporesc pe ce bei mai mult. De unele n-ai vrea să te mai îndepărtezi și le ții minte toată viața. Pe altele le părăsești repede și le uiți de îndată ce nu le mai vezi în preajmă. Fîntînile au, fiecare, fire, temperament, caracter și obiceiuri proprii, neasemenea. Dacă n-ar avea apă, ai spune că nu există nimic comun între ele. Dar au.

\*

În zidirea unei fîntîni, se întrebuițează tot felul de materiale: cărămizi, felurite

mortaruri, nisip, apoi lemn, cuie, crampoane metalice, scoabe pentru strîns bîrnele; pentru fîntînile cu cumpănă, sînt necesare și cîteva pietre grele, în chip de contra-greutate. Nu te poți cîtuși de puțin lipsi de țevi, de lanțuri, de roți cu spițe, de sîrme de diferite grosimi. Desigur, fîntînile arteziene au pompe acționate de motoare electrice sau sînt racordate la rețeaua publică de apă, dacă aceasta are suficientă presiune. Vă închipuiți cîte mai sînt necesare – șuruburi, fire electrice, siguranțe, șaibe, țevi cu ghivent, garnituri de cauciuc și cîte și mai cîte. Se vede, așadar, ce mult e de lucru la o fîntînă: trebuie săpat, scos pietre, zidit în mai multe rînduri, tăiat și fasonat butuci și scînduri. Trebuie turnat beton, așezați bolovani, nivelat, pusă țevăria, montate osii și roți, legate lanțuri, instalate pompe și motoare, trase fire, făcute racorduri. Și apoi? Apoi nu mai e de făcut nimic. Doar vine apa. Sau nu vine.

\*

Fîntînile au și reputații cum nu se poate mai diferite între ele: despre unele se spun povești de spaimă, cum că, spre pildă, și-ar fi găsit în ele sfîrșitul vreo fată nemîngîiată. Despre altele se zice că mijlocesc întîlniri, cum fusese cea dintre Isaac și Rebecca. Unele au renumele de a avea o apă cu virtuți curative și de aceea atrag în jurul lor o mulțime de oameni în zilele de

sărbătoare, iar cînd renumele le este încă și mai mare, se fac într-acolo veritabile procesiuni. Întîlnești fîntîni despre care circulă atîtea calomnii încît, deși sînt puse în mijlocul pieței orașului, pe unde trec zilnic mii de oameni, nimeni nu vrea să se uite la ele. Despre altele, dimpotrivă, se crede că sînt în stare, contra unui bănuț aruncat în apa lor, să-l facă pe drumețul ce l-a azvîrlit acolo să revină la ele. Reputațiile fîntînilor se fac și se desfac: fîntîni importante cîndva își pierd, nu prea se știe exact de ce, mai tot creditul și ajung să fie de-a dreptul abandonate, părăsite. Stau, de aici înainte, pierdute, cu trupul prădat de buruieni, cu cumpăna prăbușită, cu găleata mîncată de rugină, înnămolite și uitate de Dumnezeu. Au fost. Se zice însă că, într-o bună zi, dintr-o fîntînă va izbucni năvalnic apa vieții. Toate, mari sau mici, umile sau falnice, bogate sau seci, au, pasă-mi-te, șanse egale. Dar care va fi aleasa, binecuvîntata între fîntîni, regina, nimeni nu poate să știe. Sorți au însă cu toatele deopotrivă.

\*

La unele fîntîni, oricît te-ai roti în jurul lor, vezi numai zidărie, țevi și lanțuri. La altele, oricît te apleci deasupra ghizdurilor, nu zărești decît tenebrele adîncului. Dar mai sînt și fîntîni din care, atunci cînd te uiți în *penumbra* lor, te privește, luminos și albastru, un *ochi de cer*.

## **Starea de defensivă**

.

.



## I

Sîntem noi, oamenii de azi mai cu seamă, prea strîmtorați pentru a mai săvîrși mari și reale cuceriri. Campaniile noastre atît de zgomotoase s-au împotmolit, elanul le-a secat; vederea ne este mai scurtă, genunchii osteniți ne trădează, teama ne-a cuprins inimile. Ne-a pierit semeția de odinioară laolaltă cu entuziasmul, iar avîntul ni s-a destrămat în petice. Ne simțim obligați să revenim la punctul de plecare înainte de a apuca să ajungem la jumătatea drumului, iar pentru ceea ce se află dincolo de putința noastră de moment, avem mai puțin pasiune și înverșunare, cît o dezabuzată și rece curiozitate.

Nu mai știm azi să găsim puterea de a ne ridica deasupra lucrurilor, de a le supune și nici măcar nu mai sîntem siguri că așa ceva ne-ar putea preocupa. Ne-am învățat însă să ne luăm de fiecare dată nesfîrșite precauții, ceea ce nu ne scutește de tremur și de șovăieli, iar prudențele noastre panicate nu sînt în stare, nici măcar ele, să ne ofere un dram de încredere. În loc să dorim a ne impune cu hotărîre ca stăpîni unici și suverani peste noi înșine, ne complăcem în



situația de robi ai propriilor noastre creaturi, pe care tot noi, cu o idolatră smintire, le-am instalat pe pedestalul unor dumnezei ce avuseseră măcar avantajul de a fi fost, la vremea lor, mai ieftini, dacă nu și mai vii.

Ne este astăzi rușine să atacăm mizeria ce ne gâtuie; temeritatea ne pare ofensatoare și barbară, aventura o nebunie. În orice acțiune întrevădem dinainte înfrângerea, în orice izbîndă – o dizgrație, iar drumul de parcurs către ceea ce este mare și nobil ni se înfățișează ca o risipă de efort, ca o vană demonstrație de violență exercitată asupra noastră și a celorlalți. Teoretizăm toleranța nu fiindcă am iubit-o cu adevărat, ci fiindcă sperăm să fim tolerați și argumentăm avantajele împăcării, după ce am încetat să mai voim a îndura dezavantajele luptei. Energia – cîtă o mai avem – ni se pare prea adesea a reprezenta un sabotaj împotriva bunului gust, iar curajul – simplul și vulgarul curaj – ne apare o insultă adusă inteligenței. N-am știut să devenim înțelepți, ci doar abili. N-am voit să ajungem buni; suficiența ne-a mulțumit. Am încetat a mai căuta extremele; o lașă mediocritate ni s-a părut preferabilă și am numit-o moderație. Cînd n-am mai putut învinge, ne-am resemnat repede și anticipat cu înfrîngerea, aflîndu-ne conșolări derizorii în imaginea propriei noastre

căderi. Sîntem umili în ciuda vanității noastre fără margini, osteniți în ciuda agitației noastre neconținute, deznădăjduiți în ciuda voioșiei noastre, ce nu pare a avea capăt; sîntem veniți tîrziu, după ce ne-am pierdut ființa – „postumi” nouă înșine. Ne simțim și ne voim în declin, fără să trebuiască a fi așa cu adevărat, ignorîndu-ne condiția reală: Sîntem o lume pusă la zid.

De multe mii de ani ne tot retragem. Eram cîndva, ne simțeam a fi în centrul lumii, în însăși rațiunea și sensul existenței acesteia. Soarele, luna și toți aștrii fuseseră făcute – eram încredințați – spre a ne da lumină și încălzi, animalele pămîntului spre a ne servi de hrană sau a munci pentru noi, lucrurile naturale spre a le folosi după puteri. Credeam că riturile și ceremoniile noastre sînt garanția supraviețuirii Universului și le împlineam cu credința neclintită că lumea și zeii toți s-ar prăbuși în haos, dacă n-am veni noi cu sprijinul nostru și cu activitatea noastră. De atunci, întemeiați pe o inteligență tot mai abilă, seduși de promisiunile sale de putere, amăgiți de aparențe, am tot cedat teren. Un Dumnezeu tot mai transcendent, mai imprevizibil și mai anevoie de înțeles ne-a fost predicat; dar și el ne-a apărut la un moment dat insuficient și, detronîndu-l, am pus în locul său felurite abstracții, precum Unul, Rațiunea,

Natura, Ordinea universală, Istoria etc. Am substituit mereu, aşadar, concretul cu abstractul, vizibilul şi perceptibilul cu in-sizabilul, familiarul cu ceea ce este mai abstrus, ceea ce ne seamănă şi este după chipul nostru cu ceea ce este tot mai fără chip şi mai străin. Am substituit. Am inovat. Am multiplicat enorm conceptele, ideile, am diversificat la extrem reprezentările. Dar de fiecare dată, cu fiecare substituţie, pas-de-pas, noi înşine, ţara noastră, planeta noastră, locul nostru au fost împinse către periferie. Am pierdut „centrul” de care continuăm să ne îndepărtăm neîncetat, fără speranţa de a-l mai dobîndi. Ne-am mărit desigur puterea şi capacitatea de a utiliza instrumente şi maşini, ceea ce reprezintă un fapt ce nu poate fi subestimat. Nu trebuie însă uitat că, lipsit de un adînc sentiment de siguranţă, omul e în pierdere oricîte puteri concrete i-ar sta la dispoziţie. Or, substitutele cu care am mobilat cugătarea noastră, cît şi cele cu care am prelungit acţiunea simţurilor şi a membrelor noastre, nu ne-au intensificat acest sentiment, ci, dimpotrivă, l-au slăbit. Ca lucruri aparţinînd economiei acestui Univers sîntem, de bună seamă, mai tari decît strămoşii noştri, dar ca oameni, nu cumva erau aceia mai tari decît noi? Iar dacă-i aşa, ar fi o nerozie din parte-ne să ne fălim cu noile succese ale condiţiei noastre de lucruri,

trecînd sub tăcere eşecurile condiţiei noastre de oameni, căci n-am face, în fond, astfel decît să multiplicăm în chip nemăsurat aceste eşecuri.

Ar fi greu de presupus că asemenea afirmaţii privitoare la reculul ontologic al omului ar putea trezi prea multă simpatie sau încredere. De îndată ne vom vedea, fireşte, acuzaţi de „antiumanism” şi vom fi învinuiţi că am intenţiona să diminuăm demnitatea, valoarea şi realizările omului. Noi însă, apărîndu-ne şi socotind pripite astfel de acuze, dorim să susţinem că acest recul poate fi „recuperat” şi „salvat, în măsura în care el va fi înţeles şi asumat nu ca un simplu recul, ci ca o *defensivă*. Astfel, omul îşi va păstra demnitatea, dar nu cu preţul unor iluzii şi amăgiri.

Vor fi însă destui – ceea ce ne preocupă mult – care să înţeleagă greşit şi să interpreteze fals ideea defensivei, confundînd-o cu fuga, cu deruta, cu demisia incondiţionată. Or, dacă este dreptul nostru de a ne compătimi, dacă ne credem nedreptăţiţi de destin sau de Creator în condiţia noastră, e în schimb o datorie de a înţelege reculul nostru ontologic, cu care trebuie să trăim, drept *stare de defensivă*. Fireşte, nu o dată, slăbiciunea şi fragilitatea credinţei noastre, însoţite de complicitatea tristă a unei inteligenţe detracate, conduc la anticipări nepermise, ce lasă să se vadă în

simptomele defensivei o etapă doar a căii ce duce la un dezastru ineluctabil. Aias nu este de bună seamă Ahile, dar el nu este nici Tersit și, dacă este bizar și chiar primejdios a-l confunda cu cel dintâi, e o crimă a-l separa de ultimul. A te retrage, combătînd la fiecare pas cu fața la inamic, arătîndu-te plin de tărie și constanță, nu înseamnă a întoarce spatele luînd-o la fugă și cine ne spune dacă nu cumva nu există o virtute mai nobilă, chiar dacă mai puțin spectaculoasă, în defensivă practică cu fermitate decît în dezlănțuirea furioasă și torențială a atacului? Desigur, faptul că astăzi nu ne mai recunoaștem atît de ușor dreptul de a fi ofensivi și cuceritori poate aduce după sine regrete; dar a ne abandona panicii din pricina unei false înțelegeri a condiției noastre ar fi mult mai grav. Iar dacă a ne supraestima forțele ar fi o dovadă de infatuare și ar crea un nou risc de eșec, numai o complezență ce colaborează cu dușmanul ne-ar putea determina să vedem în orice mișcare de repliere o dezertare. Prin urmare, de vreme ce a ataca nu putem și a fi puși pe fugă nu voim, *e vremea să învățăm a rezista.*

A rezista. Dar împotriva cui, a ce? Care ne este inamicul în definitiv, ce anume ne amenință, ce primejdie ne paște pînă la urmă? Pentru cei care, treptat, de-a lungul

istoriei, și-au pierdut zeii, și-au ucis profeții, și-au stricat riturile, s-au desprins de mitologii dătătoare de măsură, au demonetizat una după alta atâtea metafizici, au cunoscut împotmolirea eșecul și deruta atîtor teorii ce pretindeau că știu a organiza și înfrumuseța lumea, există, în fapt, o singură primejdie, la care însă conduc două căi opuse. Prima ar fi să nu reflectăm la lecția trecutului și, animați de un entuziasm impenitent și orb, să declanșăm o nouă campanie practică sau teoretică împotriva lumii, să ne închipuim că îi întrecem într-atît pe înaintașii noștri încît să credem că vom obține formula universală, acolo unde ei nu au obținut decît frînturi, că vom vedea aievea deslușită marea Taină, acolo unde ei nu au făcut decît să o viseze. Vom eșua, fără îndoială, iar din molozul rezultat de pe urma entuziasmului năruit nu vom putea culege decît încă și mai multă dezabuzare, neîncredere și panică pentru mai tîrziu.

Cealaltă cale ar fi să hotărîm a părăsi de la bun început linia de bătaie, să o luăm la fugă, să renunțăm la orice inițiativă, la orice apărare, predîndu-ne total.

Cum se vede, în ambele cazuri rezultatul este pînă la urmă asemănător, chiar dacă la el s-a ajuns parcurgîndu-se drumuri neasemenea: moartea zeilor, a riturilor, dar și a metafizicilor, a valorilor – adică haosul, confuzia generală, dispariția tuturor distincțiilor

și limitelor esențiale, constatarea hidoasă a nihilismului că *totul devine posibil și îngăduit* sau că opreliștilor nu li se poate acorda decît o semnificație circumstanțială și pasageră. Firește, ar mai fi ceva: să nu facem nimic, să ne consolăm cu o indolentă inacțiune, să lăsăm gîndurile să trîndăvească în voia lor. Numai că, din nefericire, problemele nu se sting, precum jăratecul dacă uiți să te ocupi de ele; căci vine de obicei o vreme cînd ele singure, deșteptîndu-se pe neașteptate, încep să se ocupe de tine.

Și atunci nu ne mai rămîne, cum spuneam, decît să ne învoim cu starea noastră de defensivă; să ne obișnuim cu ea, să o înțelegem și, poate, pînă la urmă, să o și iubim. Fiindcă ea sîntem noi.

Numai că nu poți rezista ignorînd faptul capital: *pînă unde este cu putință retragerea*, cît teren ai voie, la un moment dat să cedezi, cît îți este cu strășnicie interzis și mai ales unde se află acea bornă, acea frontieră, dincoace de care nici o repliere nu mai este acceptabilă, dacă se voiește cu adevărat a nu capitula, abandonîndu-se totul. Fiindcă a neglija acest fapt duce la compromiterea defensivei.

E un rău apărător cel care, așezîndu-și liniile de rezistență prea departe sau lăsîndu-le pe acestea să fie prea lungi, își închipuie că, dincoace de aceste linii, nu are

voie să cedeze cu nici un pas. În fața unui inamic puternic și hotărît, el s-ar putea vedea, la un moment dat, copleșit și, nemai-avînd timp să se replieze, îl va ajunge ruina definitivă înainte de a opune o rezistență îndestulătoare. Dar e de asemenea un rău apărător cel care, neglijînd să localizeze punctul critic, cedează dintr-o dată prea mult, părăsind astfel, din nepricepere sau din lipsă de atenție, o poziție esențială și apărăbilă. A te crampona de teren mai mult decît e îndreptățit s-o faci sau, dimpotrivă, a abandona de la început prea mult teren e, deci, la fel de dezastruos pentru defensivă și numai un calcul bine întocmit și o estimare fără greșală a punctului critic va oferi acesteia temei bun și sorti de izbîndă. Problema strategică a defensivei – oricare ar fi aceasta – este, prin urmare, una de *minim*: care este minimul ce trebuie cu orice preț apărat, renunțîndu-se la orice altceva la nevoie.

Pe unde trece, așadar, pentru noi, prinși în luptă cu o natură străină, cu demonii instinctelor noastre, cu duhurile rele ale judecății noastre, care ne retragem de atîta vreme din centrul lumii, ultima linie de apărare, care este, altfel spus, *minimul nostru omenesc*? Am renunțat la atîtea credințe și valori; la cîte și la care anume mai putem renunța? Atîtea limite și-au pierdut sensul; peste care mai putem încă trece și



chiar sîntem îndreptățiți să o facem atunci cînd presiunea evenimentelor devine insuportabilă, fără ca prin aceasta să încetăm totuși a mai fi ceea ce sîntem. Și ce anume, dimpotrivă, nu avem voie cu nici un chip și sub nici o presiune să abandonăm, trebuind ca, după ce am plantat în acel punct, recunoscut fiind cu adevărat critic, steagul nostru, să dăm acolo cu toată energia cu putință bătălia supremă, pentru a nu fi cu adevărat înfrînți și pentru ca să nu devină totul, dar absolut totul, fără limită și posibil? Așadar, *credința noastră minimală* – temeiul nostru minimal – dar cu atît mai necesară, dincolo de care oricare alta să poată fi socotită, la rigoare, lipsită de stringență și neobligatorie, dar dincoace de care însuși principiul credinței dispăre – iată ce s-ar cuveni să știm în vederea unei bune și înțelepte apărări.

E curios cît de puțin a stat în atenție această problemă de minim. Gînditorii – filosofi, teologi, ideologi – au obișnuit, în general, să clădească sisteme cu adevărat admirabile formal, unde totul „să țină”, adică unde să domnească o asemenea coerență între elemente, propoziții, părți, încît abandonul sau clătinarea uneia singure că ducă la șubrezierea și chiar la ruina totală a sistemului, ceea ce, în general, s-a și întîmplat. Ei s-au comportat asemenea unui navigator care, surprins de o furtună puter-

nică și voind să-și salveze nava ușurînd-o, constată că toate bagajele, proviziile, armele, uneltele sale sînt atît de bine legate între ele, încît a renunța la unele dintre ele înseamnă a renunța la toate. Alții, oameni practici, nu și-au bătut capul să fie coerenți, ci s-au luat după întîmplare și după oportunități; la nevoie, au aruncat peste bord ce le-a venit mai repede la mînă, fără să chibzuiască dacă, în acest fel, vor mai avea cu ce supraviețui. Cît de bine știm, atunci cînd este vorba despre bagaje, muniții, provizii etc. să raționăm după principiul minimului, și cît de greu o facem atunci cînd însăși esența noastră este în joc! Și totuși ar fi nevoie să aflăm posibilitatea de a ne feri deopotrivă de dezastrul coerenței totale, cît și de cel al totalei incoerențe, găsind cumva un mod mai simplu de a face și de a desface legăturile ce strîng laolaltă „bagajele” noastre de oameni.

Ce ne trebuie, prin urmare? O bornă, un hotar, o limită inexpugnabilă, dincoace de care să nu ne mai retragem. Avem nevoie, într-adevăr, pentru a reuși în defensiva noastră, de o limită obligatorie și absolută, care să fie în afara oricărei discuții, dincolo de orice îndoială. Și care să fie unică. Căci avînd dată această singură și unică limită absolută, toate diferențele, toate separările, toate celelalte limite devin justificabile

pe seama ei, capătă o rațiune superioară de a exista. O singură limită, dar necesară, este îndeustulătoare și iată că odată cu ea nu mai este cu puțință totul; confuzia generală, haosul, anihilarea valorilor devin imposibile.

Pe cînd ne aflăm în plină ofensivă, ori măcar ne amăgeam crezîndu-ne în acest fel, o asemenea limită părea a fi nu numai nenecesară, dar chiar de-a dreptul păgubitoare. Important apărea să izbutim a unifica terenul avut înainte și pe care ne pregăteam să-l cucerim, să aflăm o entitate cu ajutorul căreia să dăm seama de întreaga lume, făcînd-o să fie una. Iată însă că pentru starea de defensivă un teren deschis cît se poate vedea cu ochii, omogen, lipsit de accidente, pus în unitate este – cum e lesne de bănuir – nepotrivit, chiar dezastruos. Căci replierea se dovedește efice de obicei, dacă există accidente de teren, dacă separările, rupturile, soluțiile de continuitate există și au suficientă importanță spre a fi întrebuințate. De aceea, s-ar părea că la acest ceas ar trebui să ne intereseze nu felul cum s-ar putea obține unificarea, ci diviziunea lumii; nu entitatea care se regăsește pretutindeni ar trebui să ne preocupe, ci cea care nu apare pretutindeni; nu, în fine, ceea ce leagă strîns toate lucrurile, ci ceea ce, măcar pe unele dintre ele le poate sustrage legăturilor.

Dar există o astfel de limită absolută, un hotar care să supraviețuiască oricăror discuții și îndoieli, sau căutăm o himeră? Are deci rost să punem problema stării de defensivă în termenii în care o punem? Intuiția ne spune, ea mai întâi, că da. Fiindcă, deși nu este deloc cazul să fim peste măsură de încântați de felul oamenilor de a se purta, de a fi unii cu alții, trebuie totuși recunoscut că, de obicei, ei se arată mult mai buni și chiar mai umani decât s-ar fi convenit în principiu să fie, dacă moralitatea lor ar depinde riguros de stabilitatea sistemelor metafizice pe care se presupune că își întemeiază comandamentele etice. Prăbușirea majorității acestor sisteme, scepticismul metafizic rezultat, pragmatismul filosofic atât de răspândit în zilele noastre ar fi trebuit să genereze mai multe orori decât au produs în fapt, ceea ce sugerează că oamenii ar poseda și o altă limită în acțiunile lor, în afară de cea sau de cele trasate de credințele generale pe care ei le împărtășesc.

Desigur, secolul nostru bogat în necredință a fost bogat și în felurite crime; dar nici secolele anterioare nu s-au arătat parcimonioase cu acest produs și nu blîndețea sau moralitatea lor reale, ci doar lipsa mijloacelor materiale ale acelor secole, ca și îndepărtarea noastră în timp față de ele fac să le vedem într-o lumină ceva mai favorabilă. Dezastrul moral al oamenilor

este, orice s-ar spune, mai nimic decît ar fi trebuit să fie în cazul cînd imperativul categoric depinzînd, să zicem, de răsplata sau pedeapsa cerească, el s-ar năruî odată cu destrămarea credinței în supraviețuirea sufletului.

Nu-i desigur, suficient. Avem nevoie de o dovadă mai bună, mai sigură și mai ales e necesar a se identifica acea limită absolută ce poate izgoni oricînd haosul și confuzia și pe seama căreia celelalte limite și delimitări pot începe, la nevoie, să capete un temei.

Nu este însă prezumțios a spera să afli ceva absolut, atunci cînd ești de acord că, în general, filosofile n-au izbutit acest lucru, cînd ai putea vorbi chiar, în felul lui Papini, despre un „crepuscul al filosofilor” pentru vremea noastră? Paradoxal, dar tocmai această circumstanță este de natură a ne da nădejdi. Căci ceea ce întotdeauna a eșuat a fost ofensiva metafizică și filosofică împotriva lumii. Trebuie atunci remarcat un fapt capital: *acolo unde ofensiva eșuează sau se poticnește, defensiva poate profita*. Ceea ce contribuie la neizbînda primeia asigură șansa celeilalte. Accidentele de teren, barajele, tranșeele, rîurile, pe scurt, toate *limitele* ce îngreunează sau chiar pot zădărnici efortul unei campanii, unui atac, salvează adesea pe cei care, adăpostindu-se

înapoia acestor accidente, fortificîndu-se cu ajutorul lor, doar se apără. Iar atunci cînd, în pofida mijloacelor impresionante aflate la dispoziție și a impetuozității atacului, ofensiva continuă să nu poată fi împlinită, tocmai accidentele de teren, heterogenitatea acestuia trebuie socotite responsabile. Cu cît mai mari sînt mijloacele ofensivei nereușite, cu atît mai puternice, mai apropiate de perfecțiune trebuie considerate obstacolele și limitele naturale cu care ea a avut de-a face și, deci, cu atît mai mari devin șansele de succes ale unei defensive ce le-ar utiliza cu înțelepciune.

Or, cred că, în ceea ce privește problema noastră, ne aflăm exact în acest caz : putem și trebuie să considerăm că înaintașii noștri, că cei „vechi” – un Platon, un Aristotel, un Descartes, un Spinoza, un Hegel și așa mai departe – erau nu numai niște gînditori admirabili și profunzi, dar că au fost, într-adevăr, mințile cele mai pătrunzătoare, mai adînci, mai subtile, inteligențele cele mai vii și spiritele cele mai puternice și mai creatoare cu putință. Trebuie să socotim că nici un elogiu pe care l-am adresa facultăților lor nu este prea mare sau prea exagerat, trebuie să ne plecăm în fața lor, socotindu-ne slabi și nevolnici, ezitanți și superficiali. Și nici măcar nu e cazul să ne mîngîiem cu vorba gînditorului medieval Bernard de Chartres, cum că am fi

totuși în profit, noi, pigmeii, fiindcă, stînd pe umerii unor uriași, vedem mai departe ceva decît aceștia. De fapt, privirea, și ea de pigmei, ne este prea scurtă și mioapă pentru a trage vreun profit de pe urma altitudinii ceva mai mari de care beneficiem.

Și, cu toate acestea, trebuie să luăm în seamă faptele, să nu le escamotăm dintr-o venerație prost înțeleasă, să nu încercăm să ne autoînșelăm îngînîndu-ne cu jumătăți de măsură și ascunzîndu-ne perplexitățile sub un noian de vorbe savante, așa cum fac de obicei exegeții. „Cei vechi”, acei minunați gînditori, au eșuat în acțiunile lor intelectuale cele mai importante spre care au ținut toată viața, încordîndu-și toate puterile. Cuceririle lor sau dovedit a fi șubrede, incerte, greu demonstrabile, elanul lor ofensiv nu a lăsat lumea mai accesibilă cu adevărat inteligenței omenești, ci doar ceva mai manipulabilă, în realitate însă mai misterioasă, mai neliniștitoare, mai străină, chiar mai dușmănoasă. Nici Platon nu a izbutit să demonstreze realitatea Ideilor și nemurirea sufletului, nici Toma d'Aquino sau Anselm de Canterbury nu au putut demonstra existența lui Dumnezeu, nici Hegel nu a demonstrat că Istoria și dialectica Spiritului îl pot substitui pe Dumnezeu. Cu atît mai puțin vom izbuti, deci, noi. Desigur, există întotdeauna credința, cît și speranța revelației care asigură, dincolo de

orice încredințare rațională, certitudini absolute. Dar dacă toate drumurile duc la Roma, nu toate și nu ale tuturor duc la Damasc; în afară de aceasta, credințele mor și ele, iar nu o dată am văzut cum cinismul cel mai dezabuzat urmează unei credințe înflăcărate prăbușite.

Ce este aceasta? Vechea atitudine sceptică și agnostică recondiționată, meschinăria aceea intelectuală care, știindu-se slabă și mediocră, se bucură de erorile celor mari, aflîndu-și în această faptă o consolare și un rost? Nu – fiindcă scepticul se mulțumește să arate cu degetul, să rîdă, să prezinte sarcastic defectele celorlalți, dorind să demonstreze că nu există, în fond, nimic bun și nimic vrednic. Concluzia sa este pur negativă și nihilistă, iar dacă el, ca om, nu se înfățișează neapărat mai rău decît majoritatea semenilor, aceasta nu înseamnă decît că faptele îi dezminț teoriile.

Ceea ce însă scapă scepticului acestuia, dar scapă, de obicei, și celui care îl combate, este că în erorile cu adevărat mari și în înfrîngerile cu adevărat grandioase ale înțelepților – tocmai fiindcă erau înțelepți – se ascunde ceva pozitiv, profund și încurajator. Parafrazăndu-l pe Augustin, am putea spune că în eroarea de acest fel există ceva mai adînc decît ea însăși.

Mai adînc decît eroarea e însă numai adevărul. Adevărul că ea, eroarea cea mai



impresionantă, demonstrează eșecul ofensivei și, *în același timp și printr-o aceeași mișcare*, asigură șansele defensivei. Obstacolele imense presupuse de ea devin, de îndată că am adopta strategia replierii, tot atâtea garanții pentru o rezistență încununată de succes. Simțim, bănuim atunci că ceea ce căutăm cu înverșunare ne stă la îndemână, că acea limită unică, stabilă, mai presus de orice îndoială, care să supraviețuiască tuturor prăbușirilor, dezastrelor tuturor credințelor și valorilor, împiedicând revenirea la haosul absolut, nu se află „nici în cer, nici pe pământ”, ci în imediata noastră vecinătate.

Noi nu putem reface lumea după voia noastră – de acord; nici nu o putem gândi coerent și complet, deși cele mai înalte spirite au încercat-o. Aceasta nu poate decât însemna că *între noi și ea există o diferență, o distanță, un obstacol de netrecut*. Or, dacă noi nu putem invada lumea, e de crezut că nici ei nu-i va fi lesne să ne invadeze esența noastră, căci un asemenea obstacol va trebui să funcționeze din ambele părți. Atunci, iată limita pe care o căutăm – tocmai *diferența dintre noi și rest*; e o limită a cărei experiență e dureroasă de fiecare dată când încercăm să o depășim, dar e, dimpotrivă, reconfortantă și binefăcătoare dacă vom încerca, cu ajutorul ei, să-i oprim pe „cei-lalți” să o depășească, invadându-ne. Nu

putem, prin urmare, supune lumea, dar nici ea, fără colaborarea noastră, nu ne poate supune în ceea ce avem mai autentic și mai adevărat. Nu o putem umili aducînd-o la scara noastră; dar nici ea nu ne va umili punîndu-ne la scara ei. Nereușita noastră repetată de a o asimila, de a o absorbi, de a-i prescrie legile spiritului nostru, garantează că nici ea nu va izbuti să ne asimileze, să ne absoarbă, să se impună spiritului nostru. Incomensurabilitatea omului cu lumea se poate parcurge în ambele sensuri. Omenescul e nevoit atunci să se țină la distanță față de lume, dar și aceasta va trebui să se țină la distanță de omenesc, lăsîndu-l autonom, liber, neștirbit de ceea ce-i este străin, nesmintit de ispita dizolvării în neomenesc.

Meci nul, prin urmare, remiză. E absurd, e dezamăgitor? Poate e dezamăgitor pentru cine ar contempla din afară înfruntarea. Dar pentru echipa amenințată cu retrogradarea, care sîntem noi, cei care voim a avea un temei stabil și lipsit de fluctuații pentru fapta noastră bună și un judecător pentru fapta noastră rea, e o biruință, fie și minimală, dar sigură. Căci putem arăta în acest fel cinicului și scepticului, celui care încearcă să demonstreze inanitatea și confuzia valorilor, credințelor și a distincțiilor că, orice ar face și oricît ar argumenta, măcar o distincție, o limită, și aceea de neînlăturat,

rămîne anulînd haosul și dejucîndu-i toate încercările de a-l restabili.

Să-l lăsăm, aşadar, pe acesta să nege, să desfiinţeze, să nimicească toate sistemele, să ridiculizeze toate distincţiile, să doboare pe rînd toţi zeii. Va fi de acord, desigur, că adversarii săi – partizanii sistemelor atacate – nu au fost oameni de rînd, căci altminteri cum s-ar mai făli cu victoria sa asupra-le? Iată-l deci isprăvind, mîndru de fapta sa, încredinţat că a luat temeiul oricărei ordini universale. Îi vom atrage atunci atenţia că el a demonstrat nu numai că cei mai mari înţelepţi s-au înşelat, ci şi că au trebuit, că a fost necesar să se înşele. Va admite. Iar dacă au trebuit să se înşele, înseamnă că lor şi, deci şi umanităţii pe care o reprezintă le-a stat ceva în cale – o barieră, o limită, ce se înalţă despărţind omul de rest, cu atît mai puternică şi mai de neclintit cu cît celelalte limite au părut a fi mai şubrede. Şi atunci, mai cu voie, mai fără voie, el va trebuie să-şi mărturisească înfrîngerea: eşecul cunoaşterii nu instalează haosul, ci presupune *măcar o limită, o distincţie*, un fie şi minimal cosmos. Dar de aici rezultă că, exact în măsura în care lumea este inasimilabilă în inumanitatea ei, în aceeaşi măsură şi noi sîntem inasimilabili în umanitatea noastră şi, prin urmare, nu este totul pierdut. A trăi după cuviinţă nu este implicat doar de distinc-

țiile așezate de elanul metafizic, ci și de marea distincție pe care eșecul metafizicii trebuie să o presupună. Căci se întâmplă, pesemne, cu aceste erori și eșecuri ale înțelepților adevărați, cam ceea ce se întâmplă cu moartea eroului tragic; aceasta enunță nu doar o mărunță limitare individuală, precum face moartea omului de rînd, ci proclamă înseși marginile omenescului, așezîndu-l pe acesta la locul cuvenit. Putem atunci spune că filosofii, atunci cînd știu să moară eroic, reușesc să acorde omului locul și să rezerve omenescului o speranță.

Sîntem, așadar, noi, oamenii de azi și nu numai de azi, strîmtorați, lipsiți de putința de a declanșa campanii nimicitoare, de succes și durabile; sîntem reduși la defensivă. Ne-am pierdut pe rînd idolii și ne-am asasinat zeii, ne-am abandonat credințele dragi odinioară și ne-am invertit valorile. Dar tocmai fiindcă cu adevărat sîntem o lume în defensivă și nu în simplu declin, nu putem să convenim că, dispărînd orice limită, s-a instalat marea confuzie. Căci ne rămîne mereu o citadelă în care să ne mai putem fortifica, o redută unde rezistența supremă este autorizată, un bastion pe care toate încercările eșuate de a-l demantela, din partea celor mai strălucitoare minți, nu fac decît să-l indice ca fiind cu atît mai inexpugnabil, mai benefic, mai de preț: *nedeamințita noastră mărginire*.

## II

Să ne consolăm atunci cu ea, să o prețuim chiar, să aflăm, reflectînd asupra-i, un reazem atît pentru meditațiile noastre asupra omului, cît și pentru purtarea noastră de oameni? Ce oroare – se vor grăbi să exclame destui, pentru care tocmai un demers către „dezmărginire” pare potrivit omului și adecvat unei rezolvări esențiale și pozitive a problemelor sale. Dar să nu ne pierdem nici dinaintea afirmațiilor emfactice, nici dinaintea exteriorizărilor unui umanism teatral și fad, nici să nu fim prea politicoși în confruntările noastre de idei. Mai toți au vrut sau vor să ne dezmărginească, să ne sustragă limitărilor, să ne proiecteze la dimensiuni gigantice sau infinite într-o direcție sau într-alta – dacă sînt ceva mai modești – sau în toate – dacă sînt ceva mai îndrăzneți.

Știința, sosind pe urmele vechilor religii, a căror influență s-a străduit să o reducă, a încercat să ne ofere, printr-o ofensivă impresionantă, extensia nelimitată a cunoașterii și a controlării naturii. Dar în zilele noastre s-a văzut că, incapabilă să ofere altceva decît modele eficace pe moment și otrăvirea planetei pe termen lung, știința nu și-a împlinit promisiunile, așa cum, la

vremea lor, nu o făcuseră nici adversarii ei. Un alt tip de știință – „știința tradițională” – dacă ne putem exprima astfel, să străduie, între timp, să ne încredințeze că ne-am putea depăși limita pornind de la interior. Omul – susține ea – este divin și deține posibilități nelimitate pe care doar nepriceperea sau dezinteresul îl pot face să le negligeze și să le risipească. Absolutul se află în noi, Dumnezeu e înăuntru mai mult decât în afară, iar o tehnică spirituală adecvată ne-ar putea, ca să spunem așa, brânza direct la el. E curios cum aceste idei gnostico-orientale au avut un ecou într-o lume mai pedantă, în apriorismul și transcendențialismul unui Cassirer, Nicolai Hartmann sau Max Scheler: sursa valorilor e un absolut interior, transcendențial, iar omul capătă o statură magnifică de supraom, dacă nu chiar de substitut al lui Dumnezeu.

Doamne, de ce nu știm să fim mai modești? Ce putem noi? Ce sîntem noi? De ce ni se pare mai simplu dacă Absolutul, în loc să existe în afară, ca să umple Universul, așa cum ne învățaseră religiile tradiționale, ne umple adîncurile noastre? Ce importanță are unde se află Absolutul? Are el vreun loc precis, poate el primi repartiție pentru un anumit domiciliu stabil, fiind exclus dintr-altul? Iar dacă ni se pare greu de sperat într-un Dumnezeu exterior, va crește speranța dacă vom auzi că același

Dumnezeu s-a mutat în interior? Va fi scepticul redus la tăcere de pretenția că valorile și limitele pe care acestea le determină sînt, nu transcendente, ci transcendentale și apriorice? El se va declara neconvins și va susține că transcendentalului îi șade mai bine așternut în tratatele filosofilor decît instalat în sufletele oamenilor. Va iubi, dacă este om de spirit, fraza lui Augustin: „eras intus, Domine, at ego eram foris”, dar va observa imediat că, dacă este adevărat că Absolutul se află atît de adînc în noi încît noi înșine ajungem în afara noastră, distanța dintre noi și el riscă să rămîină incomensurabilă. Dar ce să facem cu un Absolut, cu un Dumnezeu înlănțuit în abisuri de nepătruns și care tinde atunci să ne lase în voia noastră, bună sau rea?

E atunci ceva bun în limita, în mărghinirea noastră. Fiindcă numai ea ne poate rămîine și ne poate salva, în cazul cînd, în urma vreunei ofensive nereușite, pierdem tot restul. Căci de atîtea ori am suspendat normele, valorile, limitele existenței noastre de vreo metafizică și de atîtea ori năruirea acesteia ne-a cutremurat viața pînă la temelii. Să pariem iarăși pe metafizică? Dacă și cîștigăm, e perfect. Dar dacă eșuăm? Căci e aproape cu neputință de presupus că, acolo unde au căzut atîția, tocmai noi ne vom păstra echilibrul. Mai

bine atunci să mizăm pe acest eșec și să ne bizuim pe singura limită ce nu numai că e în afara metafizicii, dar îi și contestă îndreptățirea. Greu de crezut că nu vom câștiga un astfel de pariu; iar dacă totuși, aproape prin absurd, îl vom pierde, nu vom pierde decît un eșec.

Rămîne să ne asumăm așadar erorile filosofilor, așa cum de atîtea ori ne-am asumat victoriile lor; dar nu fiindcă ne-am crede mai vrednici decît ei, nu fiindcă am dori să-i corijăm, ci, dimpotrivă, fiindcă, solidari cu ei, vrem să cădem laolaltă în afara metafizicii, pe terenul anost, dar sigur al modestei noastre mărginiri.

„Cuget, deci exist.” Un subiect cugetător există și aceasta este o certitudine și nu o propoziție metafizică discutabilă. Dar despre cine este vorba? Despre mine. Nu despre acest copac, nu despre acest nor, nu despre ceva numit Dumnezeu. Pot arăta că și acestea sau unele dintre acestea există, *o pot arăta cu o egală certitudine cu aceea prin care vorbesc despre mine?* Descartes a încercat și, acoperindu-se de sofisme, a intrat în metafizică. Prin urmare, n-a izbutit, or, el nu era oricine. Să ne solidarizăm atunci atît cu primul său pas reușit, dar și cu cel de-al doilea – nereușit. Ce rezultă de aici? Nu neapărat că nu există Dumnezeu, ci doar că e mult mai greu de obținut o certitudine în legătură cu el sau cu lumea decît



în legătură cu mine. Nu pot „cotropi” lumea nici cu existența mea, nici cu cugetarea mea, ceea ce presupune că sînt *diferit* de ea, *altceva* decît ea, că între mine și ea există o fractură, o limită, o soluție de continuitate. Fiindcă, dacă această diferență n-ar exista, ce ar opri ca certitudinile obținute în legătură cu mine să poată fi extinse, fără scăzămînt, asupra restului? De ce n-ar cugeta, de ce n-ar fi și lumea împreună cu mine și exact în măsura în care eu cuget și sînt?

Îndoiala metodică carteziană a condus la o ofensivă metafizică eșuată. Ea ar trebui să facă loc unei „deconstrucții metodice” a sistemelor – specifică defensivei. La capătul acestui efort de deconstrucție, speranța metafizicii iese diminuată, dar speranța unei etici independente iese întărită. Căci aceasta are drept temei autonomia omenescului, conștiința diferenței esențiale ce, separîndu-l pe om de lume, îi dă acestuia tărie cu prețul renunțării la invadarea lumii.

Acum, că diferența aceasta e un fapt primar și esențial – nu este greu de văzut. Într-adevăr, diferența în cauză o simt în adîncul meu înainte de a o gîndi și chiar dacă nu o pot înțelege, continui să o simt. O văd intim legată de existența mea; nu cunosc motivul, temeiul și rațiunea acestei legături; admit atunci că e așa, numai fiindcă așa simt că este. De aceea știu bine

doar că sînt diferit, fără să ştiu prin ce anume, ce mă distinge; ştiu doar că sînt altfel, dar nu înţeleg în ce fel. Îmi percep, îmi văd alteritatea, dar încă îi ignor conţinutul. Îmi spun atunci că el vine pe locul doi şi că atunci ceea ce *primează*, ceea ce este cu adevărat important pentru mine este *diferenţa în sine*, indisolubil unită cu existenţa mea însăşi. *Sînt diferit*, sîntem diferiţi atunci (cel puţin sub aspect subiectiv, unicul care mă interesează), nu fiindcă sau întrucît am avea o natură precisă, desemnabilă ca atare – raţiunea, socialul, libertatea etc. (aşa cum se afirmă de obicei) – ci invers: posedăm amintitele determinaţii, precum şi altele de acelaşi fel, *fiindcă mai întîi sîntem diferiţi*. Diferenţa noastră – bizuită pe limita ce ne separă de lume – nu e un rezultat, un produs, o consecinţă, ci o cauză. Ea este atunci *însăşi natura şi esenţa noastră*.

În felul acesta, am putea, cred, începe să edificăm un discurs antropologic *minimal*, situat în afara globalităţilor metafizicii: totul este să acceptăm evidenţa sentimentului nostru interior, ceea ce înseamnă *primatul diferenţei noastre ca diferenţă*, adică al unei diferenţe în sine, *nedecise*, şi care, numai ulterior, în funcţie de circumstanţele impuse şi chemate de existenţă, îşi propune şi reuşeşte să adopte determinaţii, să capete un conţinut concret. Din acest

punct de vedere, omul, în condiția sa esențială, pare a semăna cu acei adolescenți cărora le place să se distingă cu orice preț de cei mai în vîrstă, nu fiindcă ei ar avea, în prealabil, un motiv rezonabil spre a se distinge, ci, pur și simplu, fiindcă vor să se diferențieze cu orice preț, ca doar mai apoi, după posibilități, să-și justifice și să-și întemeieze atitudinea.

Or, dacă așa stau lucrurile, vedem că a declara omul „diferit” înseamnă a da termenului un sens cu totul aparte și a înțelege prin el altceva decît înțelegem de obicei. Căci a fi diferit, fără alte precizări și fără a acorda termenului mai mult decît vrea singur să spună, nu înseamnă, în primă analiză, decît a indica acea consecință elementară a existenței individuale, valabilă pentru orice lucru: ești diferit fiindcă ești ca individualitate. Diferența se înfățișează astfel drept o expresie imediată a existenței individuale. De aceea, ea nu are nimic de-a face cu esența entității respective, ci, dimpotrivă, se referă mai mult la aparența aceleia.

„A fi diferit” se poate însă referi și la ceea ce se numește „diferență specifică”. Este vorba, de data aceasta, despre o diferențiere mai mare și mai profundă decît cea dată de o alterare întîmplătoare și superficială a unei substanțe comune; acum se indică prezența unei esențe diferite, a altui mod de a ființa.

A declara, deci, omul diferit în acest sens înseamnă a-l privi drept o specie aparte printre celelalte, dar, oricum ar fi, faptul presupune *a-i deduce* diferența, alteritatea dintr-o esență concretă, determinată, presupusă cunoscută. Astfel, dacă am spune împreună cu Aristotel și cu atîția alții că omul este un animal social și rațional, am declara, prin aceasta, cunoscută esența umană și am asimila-o rațiunii și socialului. Apoi, constatînd că alte ființe nu posedă această presupusă esență, am deriva de aici singularitatea omului printre celelalte creaturi. Dar, procedînd așa, n-ar însemna să fim prea prezumțioși, să ne închipuim că știm prea multe, ori că ne stăpînim prea bine și ne înțelegem cu adevărat? Dar atunci cînd omul a demisionat de atîtea ori de la rațiune ori, mai rău, atunci cînd însuși exercițiul rațiunii s-a înfățișat, nu o dată, drept o demisie de la natura umană, ar însemna să fim orbi dacă am persevera în a căuta prea mult în rațiune esența omului. Și ceva asemănător s-ar putea spune și în legătură cu socialul, devenit adesea un simplu pretext pentru statistică.

Alteori, omul a fost definit drept un „microcosm”, ori drept făptura prin care Dumnezeu ori Spiritul universal etc. se cunosc pe sine, se îmbrățișează pe sine ori se unesc cu sine. Dar cîtă prezumție și de

astă-dată! Printr-o cascadă de salturi metafizice se construiește o lume care să ne semene și a cărei lege de funcționare să fie asemănătoare propriei noastre legi. Apoi, avînd această lume confecționată, uităm că noi i-am fost autorii și, privind-o, începem să ne minunăm văzînd cît de mult ne seamănă și cît de perfect ne potrivim cu ea. Ne bucurăm atunci de poziția noastră și, observînd cu condescendență restul făpturilor, ne simțim unici și diferiți. Și dacă, la un moment dat, realitatea refuză să ni se supună? Ne vom grăbi să clamăm că doar aplicarea legii noastre a fost defectuoasă, nu și legea însăși. Iar dacă, după o serie de încercări de recondiționare și de ajustare, armonia dintre noi și lume, Istorie sau Dumnezeu, este tot mai pusă la încercare, dacă realitatea persistă în a lua în răspăr această armonie, cu atît mai rău pentru realitate: vom edifica tot mai mult în ficțiune, îngrijindu-ne doar să acumulăm de partea noastră destulă putere lumească nefectivă, spre a-i convinge astfel pe cît mai mulți să ne împărtășească iluziile.

Există însă o veche idee de proveniență umanistă, care ar trebui, poate, să se bucure de mai mult har în ochii noștri: sub o formă sau alta, *esența umană este de data aceasta identificată cu libertatea*. Și se adaugă: într-o lume de determinisme, omul este un

unicat prin aceea că este singura ființă liberă. Dar dacă omul este singura ființă liberă, nu înseamnă că el și știe ce e libertatea! Căci ar fi greu de găsit alt subiect sau concept care să fi stîrnit mai mari controverse decît acesta. Pentru unii, libertatea înseamnă a crede, pentru alții – a nu crede. Pentru unii, ea este revolta împotriva regulilor, pentru alții – numai într-un sistem armonic de reguli se naște libertatea. Necesitatea conștientizată înseamnă pentru unii libertate, pentru alții, dimpotrivă, ea echivalează cu suprema sclavie, căci – zic ei – ți se cere nu numai să înduri tirania, dar să și renunți la a mai scrîșni din dinți dinaintea-i. Și, în plus, nu se poate nega că libertatea și felul diferit de a o înțelege n-ar fi reprezentat dintotdeauna unul dintre motivele războaielor. Se poate atunci cu greu socoti că s-ar putea păstra seninătatea necesară elaborării unui concept stabil și valabil la modul general într-un domeniu unde înfruntarea a făcut să curgă nu doar cerneală, ci și sînge. „Inter arma silent Musae.” Cu atît mai mult, Muzele filosofiei!

Să ne raliem atunci evidenței: diferența omului ca diferență în sine trebuie să primeze, să reprezinte elementul primordial în aproximarea realității umane, iar nu o consecință a unei esențe pozitive, precise,

afirmate anterior printr-o decizie vinovată de metafizică. Nu există, cred, nici un motiv pentru a nu gândi în acest mod: sentimentul meu cel mai profund mă asigură că sînt diferit de rest ca individ, ca persoană; rațiunea, la rîndul ei, vine și îmi arată că și ca specie sînt esențial diferit, fiindcă altminteri ea și-ar putea, în principiu, asimila lumea, ar putea-o pătrunde cu facilitatea cu care asemănătorul se asociază asemănătorului, ceea ce constatăm că nu se întîmplă. Vin apoi tradiția și memoria și mă învață că mai toți gânditorii (cel puțin din spațiul european) l-au văzut pe om diferit de celelalte creaturi. Firește că fiecare în parte a decis că această diferență are altă origine și se întemeiază pe altă esență. Dar ce contează? De ce ar trebui să dăm mai multă atenție divergențelor legate de presupusa origine a diferenței, decît convergențelor referitoare la faptul însuși al diferenței? De ce să nu socotim mai important și mai semnificativ elementul de acord decît cel de dezacord? Or, că omul este diferit – cu aceasta sînt toți de acord. Atunci, dacă acesta este elementul mai important, el este și cel care trebuie să primeze: *omul este într-un fel sau într-altul fiindcă este diferit* și nu invers.

Exprimă atunci faptul de a fi diferit, de *a fi altceva* esența omului? Enunțul „omul este altceva” răspunde el nu numai între-

bării „cum este omul”, ci și întrebării „ce este omul”? Întru totul plauzibil. Căci dacă felurile particulare de a fi ale omului derivă din faptul, primordial pentru el, de „a fi diferit”, înseamnă că acest „a fi diferit” îi exprimă natura, motivul pentru care el este ceea ce este și în chipul în care este.

Există apoi ceva dificil, abstrus, greu de precizat în conceptul diferenței, așa cum era în cel al libertății? Se poate el preta la neînțelegeri, la mari dileme? Prea puțin. Ca invers al identității, diferența împărtășește cu aceasta caracterul unei noțiuni primare, evidente prin sine. Desigur, poate că diferența nedecisă a omului poate părea, la prima vedere, puțin stranie. Și totuși nu se cade ca ea să uimească peste măsură, de vreme ce, așa cum am sugerat printr-un exemplu, există destule situații în care o putem întâlni.

Dar poate că vom fi ispitiți să deplîngem resemnarea cu această esență elementară și săracă a omului, regretînd acele esențe mai pline, mai bogate, dăruite cu învelișuri verbale, sonore și luminoase. E legitim să ne simțim în acest fel și e chiar normal să fim greu de consolată. Atunci însă cînd am pierdut atît, cînd a trebuit să cedăm așa de mult, cînd am acumulat înfrîngeri după înfrîngeri, cînd ne-am retras din atîtea poziții pe care le socoteam altădată fundamentale, nu știu dacă mai avem mult de ales și mai



cu seamă dacă ne putem îngădui să neglijăm o formulă – adevărat, cam săracă și umilă – dar care poate întemeia rezistența pe mai departe. În fond, căutăm aici, așa cum am spus-o, dacă este cu putință, să dăm omenescului o *definiție minimală*, suficientă însă spre a-i asigura o condiție cuvenită și demnă, așa cum am fost învățați că o merită. Am voit deci să vedem dacă acea învățătură și acea tradiție în care am fost crescuți, pe care le-am iubit și în care ne-am pus credința – asaltate și șubrežite atît de rău între timp – nu-și pot afla și un temei mai simplu și mai cert, deși nu ne-am amăgit crezînd că un asemenea temei nu presupune și importante renunțări. Iar dacă un asemenea minim ne apare acum cu putință și la îndemînă, el nu ne va face, firește, să ne uităm cu totul părerile de rău, dar ne va da totuși și ceva mai multă îndreptățire la o oarece cuminte speranță.

Dar dacă diferența proprie omului e esență, ea nu e aparență, sau altfel spus, ea șade de obicei în adîncuri, ascunzîndu-se și înfățișîndu-se doar cînd și cînd. De cele mai multe ori, ceea ce se vede sînt doar determinațiile sale, iar omul – individ sau specie – apare într-un anumit fel, determinat, bine circumscris; e chiar de o monotonie supărătoare și exasperează prin conformism,

atîta vreme cît esența îi rămîne ascunsă. Or, faptul acesta definește tocmai formula defensivei omenești: acela de a fi o relație dinamică și nu o opoziție statică. Căci defensiva nu poate fi descrisă unilateral: ea nu este nici un abandon progresiv și indefinit al terenului, nici o îngrîncenare în a păstra mereu același loc. Ea este un recul flexibil, în a cărui traiectorie generală retragerea și rezistența se urmează și se completează. De aceea ar fi o greșeală a socoti că din identificarea esenței omului cu o diferență nedeterminată rezultă că omul nu face altceva decît să se opună hotărît și continuu lumii.

Căci a spune, pur și simplu *nu*, a te opune de la început și pînă la sfîrșit, a nega obstinat mereu nu reprezintă cîtuși de puțin o modalitate de a fi în defensivă, ci toate acestea sînt, în realitate, disimulări ale ofensivei. Mai precis, este vorba despre o ofensivă *amînată*, *latentă* deocamdată, dar care nu face decît să-și aștepte actualizarea. Fiindcă atunci cînd te crezi îndreptățit a spune doar *nu*, îl negi pe celălalt, îi retragi dreptul de a exista, îi contesti rostul fie și în intenție, dacă nu și în fapt. Singurul lucru care îți lipsește sînt forțele cu care să săvîrșești și să actualizezi această contestație; dar ea există, virtual, chiar dacă forțele nu au devenit disponibile și chiar dacă ele nu vor ajunge niciodată să-ți

stea la îndemână. E vădit atunci că omul care n-ar face decît să fie diferit de lume, opunîndu-i-se în chip evident și total, care n-ar ști decît să înmulțească *nu*-urile dinaintea ei, nu s-ar afla decît într-o ofensivă amînată – poate etern amînată – dar nu mai puțin ofensivă, și atunci nu este nici o mirare că, în pofida aparențelor, limita sa separatoare își poate pierde fermitatea și că, după legea ofensivei, el riscă fie și confuzia cu inamicul, imixtiunea sa profundă în ființa aceluia și a aceluia în ființa sa.

Însă, dacă negarea totală nu poate exprima corect relația adevărată a omului cu ceea ce îl înconjoară, înseamnă că termenul „altceva” de care ne-am folosit spre a-l caracteriza nu-i va putea exprima, el singur, în deplin adevăr, natura sa defensivă, fiind el de o precizie brutală și barbară. Am dori, atunci, modulînd termenul, să spunem că omul este *oarecum*, *cumva altceva* decît restul lumii. Limita sa nu este rigidă, greoaie, un fel de linie Maginot existențială, ci flexibilă, subtilă, situată într-un fel de aproximație crepusculară. Și totuși, ea nu este cu nimic mai puțin fermă și mai puțin separatoare. Fiindcă acest „oarecum altfel” aduce după sine un strop de *imprevizibil*, de incalculabil într-o lume de determinisme. Dar s-ar putea întîmpla lucrurile altfel cu o diferență primară, indecisă, ce-și caută doar ulterior conținuturile și determi-

nărilor, incapabilă astfel să devină vreodată rezonabilă și inteligibilă pînă la capăt?

Ce face, prin urmare, omul? Iată-l în defensivă. Aceasta înseamnă că lumea îi erodează și chiar îi poate nimici existența, dar nu și esența, alteritatea, *dacă el nu acceptă*; pe cîtă vreme, el nu-i poate nimici lumii nici esența nici existența. Așadar, știindu-și existența primejduită, un timp el consimte lumii, se arată asemenea ei, îi împlinește legea, îi face pe plac. Pînă la un punct, esența sa rămîne latentă iar el încuviințează, înșiră răspicat un număr de „da”-uri, retrăgîndu-se pas-de-pas înapoia lor. Deodată, însă, autenticitatea sa izbucnește: în chip imprevizibil, el se abate, o ia razna și ia lumea în răspăr: de ce, cînd și cu ce intenție – nu o știe nimeni și cel mai puțin el însuși. Dar ce înseamnă aceasta? Uneori poate nimic altceva decît că el izbutește să murmure, să șoptească ușor, abia auzit, nu. Să disprețuim șoapta? Dar nu i s-a înfățișat odată și Dumnezeu profetului Eliahu, nu în tunet, nici în foc mistuitor, ci în glasul cel mai blînd cu putință? Va refuza atunci omul ceea ce a fost bun pentru Dumnezeu? Căci dacă „nu”-ul este tare, solemn, rigid, el are toate șansele să devină obsesiv; iată-l repede acompaniat de trîmbițe și ajungînd la îndemîna oricărui toboșar mai îndrăzneț de la răspîntii. În schimb, „nu”-ul autentic și bun

al defensivei vine subtil și misterios, glumeț și totuși plin de măreție. E el o făptură gingașă și blîndă, dar, lipsindu-ne de ea, rămînem în robia vieții, a destinului și a lumii.

Să ne gîndim atunci, spre pildă, la felul de a fi al unei capodopere de pictură, muzică ori literatură; căci unde altundeva am putea afla mai la ea acasă autenticitatea umană? Să notăm defensiva capodoperei față de ordinea lumii artistice, latența esenței sale. Căci pînă la un punct, orice capodoperă consimte stilului epocii, tehnicilor curente, modelor timpului, simbolurilor privilegiate ale perioadei sale. Li se supune acestora, încuviințează tirania lor, le acceptă dictatul. Dar numai pînă la un anumit punct și acesta este exact cel pînă la care poate fi descrisă, clasată, discutată, pînă la care ea poate face obiectul istoriei de artă ca știință descriptivă și explicativă, istoriei literaturii, ori istoriei culturii, pur și simplu. Căci brusc, ea evadează din istorie, îi spune „nu”, arată că ea este diferită și că diferența ei nu poate fi dedusă din însumarea unui număr limitat de proprietăți definibile, ci că este vorba despre o diferență în sine, ce nu vrea să fie decît diferență și care primează asupra determinărilor concrete. Atunci, cum altfel am putea numi ceea ce este o capodoperă decît

spunînd că ea este *oarecum*, *cumva altceva* decît lucrările comune? Nu este nici la fel cu ele, căci atunci nu ar mai exista capodopera. Nu este nici *cu totul altceva* decît ele, deoarece atunci le-ar contrazice, le-ar nega total atît pe ele, cît și epoca, stilul acesteia, dar și viața însăși din care, în fond, s-a hrănit. Și cu toate acestea, nimic nu separă mai mult capodopera de opera trivială decît acest blînd și ușor „oarecum”, dinaintea căruia eşuează însă toate formulele explicative și toate hermeneuticile. Or, tocmai acest eşec — ce nu reprezintă altceva decît urmarea unei ofensive a lumii împotriva omului în autenticitatea lui cea mai adîncă — afirmă succesul defensivei omului, defensivă întemeiată pe o bună separare de neomenească. Iată atunci marea eroare, păcatul de neiertat; să confunzi capodopera cu o lucrare obișnuită, să o tratezi pe una așa cum ar trebui să o tratezi pe cealaltă, să încurci între ele demnitățile cuvenite celor două. Căci aceasta revine la a trece cu vederea mărginirea omenescului, diferența sa esențială, înseamnă să ignori punctul de rezistență propriu stării de defensivă; înseamnă să aperi mai mult decît este îngăduit atunci cînd vezi în opera banală o capodoperă, ori să nu aperi ce trebuie atunci cînd nu distingi acel „oarecum altceva” al capodoperei.

Dar poate că scepticul va obiecta spunînd că i se pare o imensă exagerare a

socoti „un păcat de neiertat” ceea ce – crede el – nu ar fi decît concluzia unei discutabile judecăți de gust. Puneți-l atunci că asculte, să zicem, Concertul brandenburgic nr. 6 de Bach. Va tăcea și tăcerea lui vă va da dreptate. Iar dacă totuși, în fața frumuseții, va îndrăzni să mai relice ceva, fiți siguri că tot ceea ce mai are de oferit nu e decît încăpăținare și rea credință.

Iată atunci – îndrăznim să o spunem – temeiul unei etici independente de metafizică: existența mea e ceva indiscutabil. Dar definiția esenței? Într-o accepțiune minimală, și aceasta, căci ea nu este decît diferența, decît alteritatea mea personală. Așadar, nu numai că știu că *sînt*, dar cumva știu și ce *sînt*; faimosul „cunoaște-te pe tine însuți” nu e, poate, într-un sens restrîns și modest, un deziderat atît de utopic pe cît pare: sînt o diferență nedecisă, ce-și caută determinările concrete, dorind să facă dintr-un individ o persoană. Dar dacă așa stau lucrurile, pot deduce de aici și pe *cum să fiu*, pot afla sensul, valoarea vieții mele și felul în care ar trebui trăită?

Cel mai simplu pentru a determina valoarea vieții omului ar fi să facem apel la o instanță exterioară, la un factor transcendent. Dacă însă ne refuzăm acestui recurs, nu fiindcă am nega de principiu existența acestui factor, ci fiindcă ne gîndim să edifi-

căm omenescul fără să-l invocăm, nu ne rămîne decît să deducem valoarea respectivă din jocul stabilit între existență și esență. Cît timp aceasta era incertă, pusă la îndoială ori, dimpotrivă, se impunea dictatorial, fiind dedusă în urma unei ofensive metafizice, procedura era dificilă și ursită aporiilor de tot felul. Dacă însă cunoaștem ceva din esența umană independent de metafizică, oricît de sărac și de umil ar fi acest ceva, procedura devine pe deplin autorizată. La întrebarea „cum să fiu”, se poate răspunde: să trăiesc în așa fel încît existența mea să împlinească esența mea. Voi fi deci în ordine, voi avea un rost dacă voi justifica și voi determina diferența, *fără să insult lumea cu ea, dar și fără să mă las insultat de lume*, dacă, știind să consimt ordinii generale pînă la un punct, voi găsi, la timpul potrivit, forța de a intra în propria mea ordine, de a fi, în mod justificat, altceva.

Ce face, ce trebuie să facă atunci omul? Fiind un *oarecum altceva*, întocmai ca și capodopera, el consimte legii, ordinii lumii, după care, actualizîndu-și și determinîndu-și diferența, îi rezistă, încheind astfel traiectul buneii defensive. A nu trăi în acest fel înseamnă a-și dezminți natura, a încălca-o. De asemenea, a refuza aproapelui dreptul sau posibilitatea de a face aidoma înseamnă a-ți combate și propria diferență,



încercînd să-l anexezi și să-l asimilezi. În ambele cazuri – în demisie sau în ane-xiune – ne facem mai întîi un rău nouă înșine. Iată de ce mi se pare că toate decalogurile, toate recomandările etice devin superflue, din momentul cînd recunoaștem și voim să respectăm principiul că omul ca atare este ceva diferit și fără asemănare perfectă cu orice altceva, că el nu poate fi nici confundat, nici asimilat cu vreo altă entitate și nici nu poate fi antrenat decît parțial și limitat la vehicolul universal al ființării. Putem însă să nu recunoaștem acest principiu? Să ascultăm de data aceasta nu pe Bach, ci scrișnetul marilor sisteme metafizice năruindu-se unul după celălalt. Nu vom înceta să le iubim, dar vom înceta poate să le venerăm. E inconsecvent? Desigur, dar e omenesc. Într-o lume de consecvențe – iată, omul își permite să fie altceva, fie și prin inconsecvență. Există între el și lume o limită diafană, dar fermă, ce zădărnicește ofensiva, dar susține defensiva. Ruinele atîtor idei mărturisesc în favoarea acesteia, iar a le respecta devine simplă recunoaștere, fără bravură, dar și fără servilism, a unei stări de fapt.

Însă, dacă așa stau lucrurile, nu trebuie să ne lăsăm convinși, atunci cînd, sub o formă sau alta, ni se spune: „Raliați-vă unui proiect global; altminteri, nu vă

așteaptă decît haosul și anarhia”. Căci toți partizanii proiectelor globale – fie ei prinți ai gândirii sau ai lumii – par să ignore sau să disprețuiască existența în om a unei *virtuți autogestive*, ce nu răsare din altceva decît din exercițiul firesc al limitei și al diferenței sale. Căci odată ce omul le înțelege și le asumă pe acestea, el se descoperă inconfundabil; iar odată ce se vede în acest fel, el își poate acorda legitim sieși, fără să interpeleze o instanță străină și superioară, demnitățile și meritele cuvenite. Nu trebuie deci să vedem într-o inserare în angrenajul universal singura modalitate de a acorda umanului ceea ce îi revine. Dimpotrivă, chiar în afara acestui angrenaj, demnitatea noastră poate fi salvată, de vreme ce tocmai în relativa separare a omeneșului de lume, acesta își află temeiul unei juste și nobile funcționări.

Iată de ce, dacă Dumnezeu și toate metafizicile cu care el a fost substituit mor, faptul nu trebuie deloc să ne umple de supremă deznădejde. Căci bizuindu-se pe virtutea sa autogestivă, omul poate continua să trăiască omenește, chiar și în absența globalităților precare ale metafizicii. Ceea ce nu înseamnă că, de aici, el ar trebui să extragă vreo rațiune pentru trufie, vreun „hybris” sisific, cum vrea Camus și, în general, existențialismul sau să ajungă la sfidarea paranoică a supraomului nietzschean.

Fiindcă pe locul eventual lăsat gol de către Dumnezeu, omul – *mărginit* cum e – este ultimul care să aibă dreptul să se așeze. Așadar, nici robit sistemului global, nici răzvrătindu-se pur și simplu împotriva lui, spre a impune o altă globalitate implicită, omului – acestui locatar al penumbrei – nu-i mai rămîne decît crepusculara, dar dîrza în felul ei conștiință a defensivei și a rezistenței. Hotărît, Protagoras se înșela : omul *nu* este măsura tuturor lucrurilor. Dar de aceea tocmai el nu are de ce să se socotească pierdut, atunci cînd unele dintre acestea sînt devorate de neant. Străduindu-se doar să nu-și aparțină decît sieși, retras între competențele buneii sale „auto-gestiuni”, omul își va exorciza tristețea, chiar și fără barbare chiote de autoîncîntare, atunci cînd i se întîmplă să privească neantul ori lumea, cu toată populația sa de zei seducători, păguboși și smintiți. Dar și muribunzi.

### III

A fost odată un om drept, bogat și fericit ca nimeni altul pînă la el. Iată însă că deodată el pierde totul : avere, copii, fericire, sănătate. Retrăgîndu-se pe un morman de gunoi, el îi aruncă lui Dumnezeu obida sa, refuzul său, rezistența sa. Dumnezeu i se înfățișează atunci în toată mărirea sa de

necuprins, arătându-i omului că el, Dumnezeu, nu se lasă înțeleș și asimilat de gândul omenesc, că el nu se simte legat să dea seamă. Totuși, îl repune apoi pe ins în toată fericirea sa de dinainte, arătându-ne nouă prin aceasta că și omul are dreptul să nu se lase asimilat, să nu dea seamă altei instanțe decît celei proprii și să reziste. Ați recunoscut Cartea lui Iov, una dintre cele mai viguroase reprezentări ale stării de defensivă în care se află omul.

Omul în genere, dar și oamenii în parte, persoanele, fiecare dintre noi. Căci noi toți sîntem, de-a lungul vieții noastre cîte un Iov: bogați și plini de fericire cîndva, în copilărie, pierdem treptat tot mai mult din ceea ce ne este drag și important, ne restrîngem mereu, ne retragem neconținut, abandonînd fără încetare și îndreptîndu-ne spre cîte un morman de gunoi, pe care vom ședea, rămași singuri cu noi înșine, depose-dați de orice. Firește, unii s-ar putea să fie mai norocoși și să nu ajungă niciodată pe mormanul de gunoi, fără să știe măcar că acesta există. Alții îl vor zări doar de la distanță, dar de apropiere vor fi cruțați. Să facem însă abstracție de noroc, să nu ne încredem în șansa personală, după cum am refuzat, în paginile precedente, șansa de moment a unor sisteme metafizice. Așa cum am admis că toate sistemele acestea s-ar putea năruî lăsîndu-ne pradă haosului,

dacă nu vom ști să aflăm o limită ce nu se sprijină pe metafizică, să admitem și acum că, șansele personale spulberîndu-se, vom ajunge cu toții pe mormanul de gunoi. Problema este, ce vom face acolo? Vom capitula, amestecîndu-ne cu gunoiul, sau, în chipul lui Iov, vom cuteza să rezistăm? Aceasta depinde, cred, de felul în care concepem drumul vieții noastre: dacă îl imaginăm ca pe o ofensivă viguroasă, ca pe un efort agresiv, ca pe o revoltă continuă, ori ca pe un atac impetuos desfășurat împotriva celorlalți, dacă îl trăim astfel, vom avea buni sortii să dăm greș, să ne împotmolim, să ne risipim elanul și brizanta războinică. Atunci vom fi dați peste cap, puși pe fugă, alungați de pretutindeni și făcuți una cu pămîntul și cu gunoiul. Dar la fel vom păți și dacă ne vom închipui ca aflîndu-ne într-un continuu declin, într-o prăbușire mai lentă sau mai rapidă, într-o descompunere malignă ce avansează ineluctabil.

Dar e cu putință a nu ne vedea măcar în acest din urmă fel? Atunci cînd a trebuit să ne despărțim pe rînd de sentimentul plinar al securității primilor ani, cînd lumea părea a exista pentru binele și ocrotirea noastră, atunci cînd a trebuit să ne despărțim de jocuri și inocență, cînd vechi figuri dragi s-au învăluit în ceață și s-au pierdut pentru totdeauna, cînd nădejtile

treptat ni s-au destrămat, iar credințele ce păreau a fi atît de ferme s-au dovedit a fi jalnice iluzii, cînd compromisurile ne-au ars inimile, iar umilințele ne-au încovoiat spinările – ei bine atunci, dacă nu sîntem orbi sau cu totul amețiți de vreun succes trecător, spre ce altceva am mai putea privi, dacă nu spre noroiul a cărui îmbrățișare o vom primi cu resemnare ori chiar cu secreta speranță în virtuțile sale curative?

Dar pentru care motiv pierde Iov tot ce are: casă, avere, copii etc.? Cum este posibil ca el să le piardă? Fiindcă, în realitate, ele nu-i aparțin, îi sînt, ca să le spunem așa, doar *împrumutate*. Or, vine ora scadenței; împrumutul trebuie restituit, iar Iov rămîne gol, nemaiavind nimic. Chiar nimic? Nu tocmai: cinstea, curajul, chiar prietenii îi rămîn și îi rămîn tocmai fiindcă îi aparțineau.

Și noi, asemenea lui Iov, de-a lungul vieții, *pierdem*. Precum o armată aflată în retragere, părăsim mereu teren, ne restrîngem cîmpul de operații, vedem mereu îngustîndu-se zona unde sîntem tari și stăpîni. Desigur, uneori mai avem ocazia unor avansuri, unor recuperări parțiale și aproape nicio dată durabile; dar regula este că sîntem tot mai strîmtorați, mai nevoiași, mai dezmoșteniți. Întrebarea este însă: retragerea, replierea noastră continuă dinaintea

vieții și a celorlalți, va fi o veșnică fugă înapoi, o cedare totală, sau va reprezenta doar consimțirea provizorie pe care o presupune starea de defensivă? Sîntem dispuși, sîntem în stare, prin urmare, să ne asumăm defensiva? Dacă cea de-a doua posibilitate este cea valabilă, nu putem ceda totul, nu trebuie să ne retragem de pretutindeni; în acest caz, trebuie să existe — o știm deja — o limită, un hotar, dincoace de care să putem rezista. Dar ce ne dă dreptul să credem în existența acestei bariere, ce anume ne permite să afirmăm că există ceva ce putem păstra, ce avem chiar datoria de a păstra, în ciuda oricăror silnicii cu care lumea ne-ar fi legat?

Ar trebui să raționăm exact în felul în care am făcut-o în paginile anterioare, atunci cînd ne-am referit la pierderile noastre metafizice. Faptul însuși că pierdem nu este o întîmplare și nu poate fi pus pur și simplu pe seama slăbiciunii noastre circumstanțiale, a unor erori pasagere, a unor ghinioane și întîmplări neprevăzute. Cîndva, în primii noștri ani, aveam sentimentul că totul ne stă la îndemînă și, întocmai primitivului, gîndeam că lumea este destinată a ne servi. De atunci, printr-un efort ofensiv, am încercat nu o dată să recuperăm această minunată stare, măcar în unele dintre aspectele sale; dar, de obicei, mai devreme sau mai tîrziu, am pier-

dut. De ce? Fiindcă majoritatea lucrurilor care ne-au scăpat și ne-au părăsit, în pofida atașamentului pe care l-am avut pentru ele, a eforturilor făcute pentru a le păstra, nu ne aparțineau cu adevărat, fiind ele altceva decît noi, diferite, prea diferite. Le-am posedat totuși un timp printr-un fel de uzurpare, atîta vreme cît diferența aceasta nu se impusese și fiindcă rămăsese latentă. Faptul a fost cu puțință pentru că noi nu sîntem, pur și simplu, altceva, ci *oarecum altceva*. Ceea ce înseamnă că, un timp, similitudinea, analogia dintre noi și ceilalți pot precumpăni. Deodată însă, iată, diferența se activează, izbucnește, explodează. Ea nu este o ofensă adusă valorii și demnității noastre, nici neapărat expresia viciilor și perversiunii semenilor, așa cum prea adesea avem tendința să credem, ci dezgolirea adevărului nostru. Pierderea pe care a trebuit să o îndurăm nu a fost decît o restituire, iar o redobîndire a devenit în răstimp imposibilă, deoarece o limită de netrecut s-a impus.

Prin urmare, așa cum eșecurile și marile erori ale înțelepților tuturor timpurilor dovedeau că, între noi, ca specie, și Univers persistă o limită, tot așa eșecurile noastre personale, petrecute în pofida tuturor sforțărilor și a strădaniei noastre (nu mă refer aici la erorile evitabile) demonstrează acum că între noi, ca persoane, și „lume”,



și „ceilalți”, există, de asemenea, o limită. Căci dacă această limită n-ar exista, de ce n-am fi putut păstra cu ușurință ceea ce odinioară am posedat, ce ar fi împiedicat să cucerim și să dobîndim noi poziții? De ce a trebuit să cedăm mereu? De ce pierderile tind mereu să covîrșească izbînzile? De ce nu plutim totdeauna în armonie cu semenii și cu lumea, resimțind fericire în a fi posedăți și fără a neferici pe nimeni posedîndu-l; de ce nu putem să ne egalizăm voința și putința, spre a face ca lucrurile să sosească la noi în chip firesc și blajin? Fiindcă există mereu mărginirea noastră, nu doar specifică, ci și personală – inevitabilă, inalterabilă, ineluctabilă.

Întrebarea este numai dacă o putem socoti și bună. Da, dacă vom ști să o facem să fie astfel. Iar aceasta presupune să înțelegem și să practicăm *principiul defensivei*; acolo unde ofensiva, atacul eșuează sau stagnează, defensiva poate profita și are șanse de succes mai mari; barierele, accidente de teren care o anihilează pe prima izbutesc, printr-o aceeași mișcare, să asigure reușita cele de-a doua, limita care ne oprește să ne depășim ne va păzi să nu ajungem depășiți, iar bariera care ne stăvilește elanul împotriva lumii va stăvili și elanul lumii dirijat împotriva noastră. Nu-i vom putea mereu reține și posedă pe cei-

lalți, dar nici ceillați nu vor putea exercita un imperiu durabil asupra noastră. Ne vom pierde iluziile; iată garanția că nu vom deveni noi înșine o iluzie. Vom fi nevoiți să acordăm celuiilalt libertatea; iată ce va întemeia propria noastră libertate. Va trebui să abandonăm altuia locul pe care am stat; iată atunci dovada că noi, în autenticitatea noastră, nu coincidem cu locul pe care îl ocupăm. Căci dacă pe această autenticitate o luăm în seamă, sîntem ireductibili, non-substituibili și inconfundabili. Ea ne e mizeria, dar și speranța, ea ne aduce suferința, dar și bucuria. Cu viața, putem ieși adesea în pagubă; dar umanitatea noastră, pusă astfel la adăpost, iese mereu, dacă vom, în cîștig.

Bun, dar practic ce să facem? Cum să procedăm? În ce fel să identificăm această limită esențială, despre care știm că, mărginindu-ne ne poate și apăra? Nu am ajuns încă să ședem pe grămada de gunoi, unde măcar lucrurile devin clare. Ne găsim poate în drum spre ea, dar mai sîntem înconjurați de bunuri, de oameni, mai avem încă destule lucruri în preajmă pentru a căror soartă să ne temem și a căror prezență alătura să o iubim. Defensiva este, cum știm, o chestiune de minimum: ce putem, la un moment dat, ceda și ce nu, care este minimumul pentru care trebuie să luptăm cu orice preț. Știm, la modul general, că separarea o face

limita noastră, care încercuiește ceea ce sîntem noi și numai noi; dar, în fapt, cum să recunoaștem marca diferenței noastre în ceea ce ne înconjoară și vrem să păstrăm?

Nu ar fi greu, cu condiția să ne străduim a face diferența esențială între „a pierde” și „a înstrăina”. Numesc „a pierde” a rămîne depozitat de ceea ce în fond nu-ți aparține pe drept. Pierdere este, cum spuneam, o restituire, o punere a lucrurilor la punct, o actualizare a limitei ce ne desparte de ceilalți. Pierdere se naște, de aceea, ca urmare a unor împrejurări, forțe sau voințe externe și străine de noi. Ea apare atunci cînd intervin alții. Un automobil furat, o casă incendiată, un prieten dispărut – sînt pierderi mai ușoare sau mai grave, dar numai pierderi. Pierdere ne îndurerează, ne produce suferință, dar nu ne alterează în fondul nostru, fiindcă ceea ce am pierdut nu ne-a aparținut de fapt niciodată în sensul autentic al cuvîntului. Iov spunea: „Dumnezeu a dat, Dumnezeu a luat, fie numele lui Dumnezeu binecuvîntat”. Noi nu mai știm cine a dat și cine a luat și cu atît mai puțin știm și putem a binecuvînta. Ceea ce știm însă este că cineva sau ceva din afară ne-a împrumutat și apoi și-a luat înapoi un bun al său și nu al nostru. Așadar, lucrurile care pot fi pierdute sînt cele care nu sînt, în definitiv, indispensabile ființei noastre autentice; ceea ce nu înseamnă că pier-

derea lor trebuie să ne lase insensibili sau dezabuzăți, dar trebuie să contăm pe faptul că o schimbare de situație, o întâmplare ori pur și simplu trecerea timpului pot să facă pierderea inevitabilă.

*Înstrăinarea* e ceva cu totul diferit după părerea mea. Nu putem înstrăina decît *ceea ce cu adevărat ne aparține* și de aceea a înstrăina ceva înseamnă deopotrivă *a ne înstrăina de noi înșine*, de ființa noastră. Cînd pierdem, cum am văzut, sînt de vină mereu alții, altceva, împrejurările, vremurile, ceva ce ne scapă. Cînd înstrăinăm, nu sînt niciodată acestea toate de vină, ci numai noi înșine, cu voința și cu conștiința noastră. Nu putem înstrăina dacă nu sîntem de acord, dacă nu sîntem complici, dacă lășitatea, umorile, orbirea ori mîndria n-au colaborat din plin cu circumstanțele. Iov a pierdut totul, dar nu s-a mîniat pentru aceasta, căci știa că a trebuit să renunțe la ceea ce nu a posedat niciodată. S-a mîniat însă fiindcă Dumnezeu, prin tăcerea sa, părea să-l oblige să renunțe la simțul justiției și al demnității; de data aceasta, faptul ar fi reprezentat o înstrăinare, căci cedarea avea ca obiect ceea ce cu adevărat îi aparținea. A fi consimțit ar fi însemnat să se părăsească pe sine, să se retragă dincoace de punctul critic al rezistenței și să se amestece cu gunoiul pe care ședea. Un prieten mort reprezintă o pierdere; îl putem plînge,

regreta din inimă, căina. Un prieten alun-gat pentru că am avut trufie, neatenție și lipsă de sănătoasă judecată e o înstrăinare și nu putem învinui pentru întâmplare pe nimeni altcineva decît pe noi înșine; pe noi trebuie să ne căinăm și mai ales să ne căim: Căci nu ființa prietenului este cea care ne lipsește de data aceasta, ci valoarea care era întruchipată în el și pe care am nesocotit-o. De aceea, dacă după o pierdere rămînem cu regrete, poate pentru toată viața, înstrăinarea ne subminează prin căință toată viața. Numai că prin regrete, pierderea se tămăduiește, în timp ce căința exasperează mereu trecuta înstrăinare. Cînd pierdem, suferim împuținarea avutului nostru împrumutat, cînd înstrăinăm, suferim împuținarea avutului nostru real; într-un caz, trăim doar cu durere, în celălalt caz, sîntem copleșiți și de vină, și de rușine.

Sîntem, prin urmare, în retragerea noastră, în refulul în care ne trăim viața, puși la un moment dat dinaintea unui abandon, a unei cedări. Problema este de a ști dacă vom consimți sau nu la ea. Dacă este vorba despre o pierdere, o putem primi; dacă este vorba, în schimb, despre o înstrăinare – nu. Cum le vom distinge? Cercetînd doar cu grijă, fără prejudecăți, cu maximă sinceritate și bunăcredință, dacă abandonul se află „sub vremuri” sau sub

noi înșine. Nu cumva sîntem complici cu el, nu cumva invocăm împrejurări exterioare pentru a ne dezvinovăți? Dar, se va spune: în fapt, lucrurile nu sînt chiar atît de simple; adesea pare preferabilă o „mică” înstrăinare unei pierderi considerabile. Fals: înstrăinarea, însemnînd abandonul unor valori, nu este cuantificabilă; nu există înstrăinare mică sau mare. Dovada este că un asemenea compromis nu este niciodată ultimul; oricît de „mică” pare a fi înstrăinarea, ea aruncă o umbră de dizgrație asupra viitorului și nu se lasă cantonată în trecut. Omul ajunge să se împace cu ea, iar avutul său propriu scade vîzînd cu ochii, ca pielea de șagri.

Și chiar dacă slăbiciunea noastră capătă uneori justificări în ochii altora, ea nu va fi niciodată cu adevărat convingătoare pentru noi înșine, căci numai noi singuri știm în realitate că am înstrăinat și că ne-am înstrăinat.

Faptul că suferința cedării este însoțită uneori de simple regrete iar alteori de căință arată într-adevăr că între pierdere și înstrăinare stă marea deosebire. Există deci lucruri ce ne aparțin cu drept de proprietate și lucruri la care nu avem decît uzufructul vremelnic. Sîntem, deci, noi înșine diferiți, oarecum altceva decît ceilalți și decît lumea. Căci dacă am fi doar la fel ori relativ

asemănători, suferința noastră n-ar avea de ce să aibă însoțitori atât de neasemenea. Între pierdere și înstrăinare trece marea și unica limită care cu adevărat ne privește. De aceea, a le confunda înseamnă a o neglija sau a o încălca, a compromite prin urmare condiția defensivei noastre. E de mirare atunci că nu putem fi fericiți?

De fapt, trăim săvârșind la tot pasul confuzii, fiindcă așa am fost obișnuiți. Căci de atâtea ori ni s-a spus, sub o formă sau alta, că a câștiga este supremul bine, iar a pierde – supremul rău, încît nu mai sîntem în stare să ne dăm seama că a câștiga este adesea anticamera unui rău, în timp ce a pierde nu este cel mai mare rău.

Creștinismul, desigur, s-a împotrivit înțelepciunii profane, încercînd să arate omului că sînt anumite lucruri la care trebuie să renunțe, iar altele la care nu trebuie cu nici un chip. Dar, în general, cred că el nu a așezat distincția dintre aceste două categorii acolo unde trebuie, nedeosebind cu destulă grijă între pierdere și înstrăinare; de aceea, predica sa nu a avut suficient succes real și nu a adus pacea promisă. Astfel, creștinismul deosebește între bunurile spirituale, „duhovnicești”, legate de iubirea pentru Dumnezeu, și cele lumești. Referindu-se la acestea din urmă, Iisus ar fi spus omului „lasă totul și urmează-mă!”.

Adică ce anume să lași, ce să părăsești? Indistinct, de-a valma, totul: și casă sau

avere, care, în chip firesc, sînt supuse pierderii, de vreme ce, cum se spune, „furii”, focul ori rugina le pot oricum păgubi, dar și prietenii adevărate, dar și iubiri pămîntești, dar și dragostea pentru frumusețea acestei lumi, a artei etc., căci toate acestea — afirmă creștinismul sînt deșertăciuni. Pe ele însă sau, mai exact, afecțiunea și iubirea pentru ele nu „furii” sau focul, nu accidente exterioare le pot păgubi, ci doar propria noastră voință și determinare. A nu mai iubi arta, viața profană, părinții, a mă separa de toate acestea, a le abandona, a le ceda depinde numai de mine. Banii îi pierd cu adevărat, de vreme ce sînt sorți o dată și o dată să mi-i ia cineva; pe un bun prieten, drag sufletului meu, îl înstrăinez și mă înstrăinez atunci cînd, abandonîndu-l, plec urmînd un profet, căci nimeni altul decît mine n-ar fi putut să-l părăsească. Creștinismul confundă, prin urmare, înstrăinarea și pierderea, iar atunci cînd oamenii ezită sau refuză să „lase totul”, el tratează indistinct toate aceste încălcări ale preceptului său drept păcat, deși numai a refuza să pierzi și a accepta să înstrăinezi pot fi socotite păcate.

Firește, creștinismul are, în fond, rațiunea sa în a proceda în felul amintit: el nu este o simplă și modestă etică, ci o etică ce se sprijină pe o măreață metafizică. Limita a cărei existență noi ne străduim a dovedi-o,



pentru el nu are temei : între om și Dumnezeu există o profundă legătură ; omul se poate dezmărgini în Dumnezeu. Iată de ce atunci cînd creștinului i se cer veritabile înstrăinări, cum ar fi cea a simțului dreptății („întoarce și obrazul celălalt”), metafizica creștină intervine și pune totul în ordine cu ajutorul vieții de apoi. Acolo, firește, nimic nu-i cu neputință, deci și înstrăinarea poate fi recuperată, omul reîntregit și tămăduit. În Dumnezeu, distincția dintre înstrăinare și pierdere își abandonează semnificația.

Noi însă ne-am propus să nu uzăm de asemenea proceduri care, deși în sine sînt inatacabile și demne de cel mai mare respect, rămîn — orice s-ar zice — așezate în nesiguranță și dubiu. Poate că, într-adevăr, vom mai trăi o viață după aceasta, poate încă zece, poate un milion — cine poate ști? Dar haide să ne închipuim că aceasta este unica și singura. Cum o vom trăi, cum o vom prețui? Căci dacă mai există și alte vieți, nu vom păți nimic rău *acolo* dacă vom ști s-o trăim pe aceasta păstrîndu-ne autenticitatea omenească și ființa noastră adevărată neînstrăinată. Dar dacă acelea nu există, n-ar fi o grozăvie a trece cu vederea unica noastră șansă?

În ce fel să fim spre a nu o rata, spre a folosi-o pînă la capăt? Pariind pe limita

noastră, asumîndu-ne starea de defensivă, silindu-ne a distinge între pierdere și înstrăinare, învățînd ce înseamnă rezistență. Altminteri vom trăi necuvenit și nu împrejurările și întîmplările vieții trebuie făcute răspunzătoare. Fiindcă, într-adevăr, avem tot ce ne este necesar pentru o bună defensivă, pentru o rezistență neclintită. Sîntem protejați de „ceilalți” și de lume de bariera fermă a alterității noastre; fortificațiile ne sînt de nădejde. Prin forțe proprii, „inamicul” nu ne poate birui și noi nu putem fi înfrînți, căci „terenul” ține cu noi. În cazul cel mai rău, cînd stelele norocului ne-ar fi cu totul și neîncetat potrivnice, rezultatul tot ar trebui să fie remiza, meciul nul. Numai că noi, din neghiobie și lașitate, colaborăm cu „dușmanul”, îi facem victoria ușoară.

Uneori ne cramponăm în chip nesăbuit de teren. Plini de avariție, de insolență, vrem să ne înstăpînim peste ceea ce se află cu mult dincolo de limită, de marginea ce ne este îngăduită. Trufași, îndîrjiți și bizuindu-ne pe forțe iluzorii, îi negăm celuiilalt dreptul la propria sa alteritate, uitînd că în acest fel și alteritatea noastră ajunge în primejdie. Vrem să ne impunem și să-i impunem; asimilîndu-l, înregimentîndu-l, clasificîndu-l, instrumentalizîndu-l, îl vom transforma în anexa noastră. Iar între timp, în loc să reflectăm la precaritatea

situației în care ne găsim, ne fălim cu părelnica noastră victorie, ne preocupăm de marșuri triumfale, de parăzi, de defilări pompoase. Iar dacă sîntem atacați, socotim că cea mai mărunță retragere reprezintă o știrbire gravă a demnității și a valorii noastre. Confundăm, altfel spus, orice pierdere cu o înstrăinare și reacționăm față de prima cu vehemența potrivită doar celei de-a doua. Procedăm ca un rău general ce aruncă în luptă, fără discernămint, amestecîndu-le, atît trupe de elită, cît și oști de strînsură și care socotește la fel de grave moartea sau dezertarea unui soldat din prima, ca și din cea de-a doua categorie. Nu-i de mirare că, dispunînd de o strategie atît de proastă, atunci cînd totuși o mică retragere devine neapărat necesară, fortificațiile proprii autenticități fiind slăbite sau nimicite de propria noastră nechibzuință, replierea se transformă în fugă pe toată linia, în debandadă totală. Ne-am refuzat multă vreme celei mai mărunte pierderi; iată că a venit momentul cînd nici un fel de înstrăinare nu mai este ocolită, iar lașitatea, trădarea și dezarticularea morală ne devin mediul obișnuit de trai, după cum cîndva fuseseră sfidarea, nesăbuința și impudența.

Alteori nu facem decît să ne temem, să privim înfricoșați la ceea ce ne stă înaintea. Nici acum nu ne dăm seama de avantajele

„naturale” ale poziției noastre, de buna noastră mărginire, dar, de data aceasta, rămînem de la bun început mult dincoace de hotar.

Ne temem și atunci cedăm, abandonăm, acceptăm totul. Dacă numai am pierde, n-ar fi foarte grav, dar, de obicei, ajungem foarte repede să și înstrăinăm, căci nu cunoaștem și nu vrem să cunoaștem distincția dintre cele două și privim înstrăinarea cu resemnarea și complezența potrivite doar pierderii. Fiindcă dacă am cunoaște pomenita distincție, ar trebui să ne acuzăm pe noi înșine de complicitate. Or, tocmai obscura conștiință a propriei complicități ne supără cel mai mult și depunem toate eforturile spre a o exorciza, a o alunga în neființă. Acuzăm în schimb împrejurările, pe ceilalți, viața, deși acuza aceasta are, cum știm, valoare doar pentru pierdere. Facem excursii paremiologice în faze sapiențe bătrînești, citînd vorbe ca „nu-s vremurile sub om, ci omul sub vremuri”, ori „să nu dea Dumnezeu omului cît poate să ducă”. Dumnezeu însă îi dă, omul primește să ducă aproape oricît și orice. Dar cît timp mai e om?

Cedăm așadar indistinct și din avutul nostru real, și din cel împrumutat, neștiind că, atunci cînd totul e pierdut, ei bine, totul este de fapt *doar pierdut*! Ne simțim mîndri de blîndețea noastră, de răbdarea noastră,

de toleranța noastră; nu voim să vedem îndărătul lor rapacitate refulată, neputință travestită și frică, multă frică. Fiindcă — raționăm — poate că blîndețea și toleranța noastră îi vor determina și pe ceilalți să fie aidoma nouă. Cităm: „capul ce se pleacă, sabia nu-l taie!”. Iar dacă ceilalți totuși nu se arată în felul în care ni-i dorim, lacrimăm abundant, suspinăm, le dezvăluim felurite instincte barbare, îndurăm totul cu năduf și iarăși cedăm și iarăși, firește, paremiologizăm cu voluptatea unei slăbiciuni perverse: „Apa trece, pietrele rămîn”. Rămîn, de bună seamă, dar cum? Nesimțitoare și mute.

Trăim rău, deci, fiindcă ne refuzăm condiția autogestivă, fiindcă ne ignorăm diferența, fiindcă nu reflectăm îndeajuns, amăgindu-ne cu mîngîierile unor globalități îndoielnice. Poate că de vină este și nu tocmai potrivita alegere a unor modele după care să ne conducem. Într-adevăr, fiecare societate avînd modelele sale umane în care ea se recunoaște și se regăsește, nu este o întîmplare probabil că relația mizerie morală a lumii europene se oglindește și în insuficiența modelelor pe care ea le-a ales. Evul Mediu a oferit, ca model uman predilect, cavalerul și ascetul, primul, ofensiv la maximum, vrînd să dobîndească totul, celălalt, dispus să cedeze, indistinct, totul, în schimbul unei triumfale

cuceriri a cerului. Mai recent, cavalerul a fost înlocuit, în galeria modelelor, de conquistador, de aventurier, de cow-boy, de cel ajuns peste noapte miliardar, de vampă, ba chiar, la un alt nivel, desigur – de omul de știință implacabil – toate modele ale ofensivei – „faustice”, cum s-a spus. Urmîndu-le, Europa s-a văzut de atîtea ori cuprinsă de o febră a cuceririi, a dominării, a raționalizării și mai cu seamă a organizării fără stavile, care să încalce toate lăcașurile particularului și toate drepturile persoanei. Febră a organizării, febră a creației, febră. Hotărît, Europa este singura lume care trăiește continuu cu febră!

În fața acestei situații, europeanul nu a știut să aleagă decît între alternativa revoltei – negația pură, așadar – și cea a resemnării non-violente. Am putea spune că Europa, atunci cînd nu s-a mai suportat pe sine, a dezesperat de sine, alergînd în neștire către Prometeu și Iisus. Uneori a optat radical pentru modelul oferit de unul dintre aceștia, exilîndu-l pe celălalt, alteori i-a alăturat pe ambii, fără să se ferească de eclectism, alteori, în fine, a căutat, confundîndu-i și amestecîndu-i, să nască modelul imposibil al unui Mesia guraliv și indecent, ce promite, nu cucerirea cerului, ci pe cea a străzii.

Dar poate mai autentic omenesc și mai folositor de urmat decît Prometeu sau Iisus,

chiar dacă lipsit de magnifica splendoare a ambilor, dar neposedînd nici umanitatea titanică a primului, nici pe cea dumnezeiască a celui de-al doilea, rămîne, după părerea mea, modelul lui Iov, mai potrivit cu starea noastră fundamentală. Firește, niciodată un atare model n-ar fi trebuit ignorat, căci omul n-a trăit niciodată în fond în altă stare decît în cea a defensivei. Odinioară, însă, aceasta putea fi mai greu percepută; ea se disimula, se ascundea întrucîtva. Iată însă că în vremea noastră așa ceva e tot mai cu neputință și, dacă există totuși și un privilegiu al epocii acesteia, el stă tocmai în împrejurarea că ea știe să exprime mai bine decît oricare altă epocă natura acestei grozave făpturi care este omul. E un privilegiu din care decurge însă urgența de a asuma defensivă și nu numai de a o îndura și deci de a o rata. Și e atunci timpul de a reflecta mai atent la lecția lui Iov și la alternativa pe care destinul său o deschide.

Fiindcă sîntem cu adevărat noi, oamenii de azi mai mult decît în oricare alte timpuri, prea strîmtorați de propria noastră istorie pentru a mai înfăptui mari și reale cuceriri; campaniile noastre prea devreme împotmolite, vederea devenită prea scurtă, elanul ce ne-a secat, osteneala trădătoare

a genunchilor, inimile înfricoșate o dovedesc îndeajuns. Și totuși nu ne este îngăduit să capitulăm, nici să consimțim necondiționat, total și complet organizării și agenților ei de orice fel, ca să nu ne unim cu tina din care – zice-se – am fi fost rupți și separați în momentul creației.

Iar dacă așa stau lucrurile, atunci când voim a întreprinde ceva sau căutăm a ne veghea mai bine pașii, nu la rebel și la răzvrătit ar trebui să privim spre a învăța ceva, dar nici la cel necondiționat blînd și resemnat cu răul, la omul răbdării fără sfîrșit pentru această lume și plin de nerăbdare pentru cealaltă nu trebuie să luăm aminte. Eroul pe care ni l-am dori – întrupat de Iov într-o situație extremă și regăsit de epoca noastră, ca în nici o alta, în situațiile cele mai comune – este omul care rezistă, este *rezistentul*. La ce? La orice – la tehnologii abuzive, la ideologii mutilante, la agresiuni și la seducții, la mizerie și la opulență, la suferință și la voluptăți, la fascinația adevărurilor și la desfrîul iluziilor, la chemările la ordine și la instigările la haos, la supunere și la dominare, la timp, la viață, la moarte, la dezgust și la frică.

Cum l-am putea elogia mai bine pe acest om, pe acești oameni vrednici de toată isprava? Simplu: făcînd ca ei, *fîind ca ei*. Iar dacă nu putem aceasta, dacă încă nu



putem, dacă nu știm deocamdată a ne alătura lor cu adevărat în faptă, simțindu-ne însă solidari cu ei în cuget măcar, să încercăm, fie și în cuvinte nepricepute, diletante și puține precum în paginile de față, să le spunem cumva *povestea*. Căci a relata despre rezistență înseamnă, totuși, *încă* a rezista.

*Septembrie 1987 – septembrie 1989*

## Cuprins

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Notă la ediția a II-a .....                        | 5   |
| Cuvînt pentru punere la zi .....                   | 7   |
| Penumbra .....                                     | 13  |
| I. Filosofia – o problemă privată .....            | 15  |
| II. Cetatea și filosofia .....                     | 24  |
| III. Ultimul discipol .....                        | 36  |
| IV. Criza de timp .....                            | 47  |
| V. Dreptul de a muri .....                         | 62  |
| VI. Autoportretul și științele<br>„negative” ..... | 72  |
| VII. Antiplatonism .....                           | 83  |
| VIII. Tăcerea lui Philebos .....                   | 97  |
| IX. Schiță pentru un nou umanism ...               | 118 |
| X. Despre fîntîni (epilog) .....                   | 139 |
| Starea de defensivă .....                          | 143 |



În colecția PLURAL  
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. \*\*\* – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. –  
*Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului  
prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut  
Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile  
cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare  
și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon.  
Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România  
(1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre  
natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei  
iubiți. Mici cronici din Europa  
Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost  
dimineată*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. \* \* \* – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice  
în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra. Eseuri*

## PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. \*\*\* – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrate – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14. Jean Delumeau – *Păcatul și frica* (Vol. I)
15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica* (Vol. II)
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *De divinatione*
- 18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român* (2 vol.)
20. \*\*\* – *Carmina Burana*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvârșirea*

### În pregătire:

Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*  
Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii*  
Adriana Babeți – *Despre arme și litere*  
Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx*  
Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*  
Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*

Bun de tipar: mai 1998. Apărut: 1998  
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P. O. Box 266  
6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;  
(032) 217440 (difuzare); E-mail: polirom@mail.cccis.ro  
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;  
Tel.: (01) 6138978



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași  
Calea Chișinăului nr. 32  
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485

Valoarea timbrului literar se virează  
la ASPRO, Cont nr. 45.108.012.108, BCR,  
Filiala sect. 1, București

*„La unele fîntîni, oricît te-ai roti în jurul lor, vezi numai zidărie, țevi și lanțuri. La altele, oricît te apleci deasupra ghizdurilor, nu zărești decît tenebrele adîncului. Dar mai sînt și fîntîni din care, atunci cînd te uiți în penumbra lor, te privește, luminos și albastru, un ochi de cer.” (Andrei Cornea)*



EDITURA POLIROM  
ISBN 973-683-085-3

